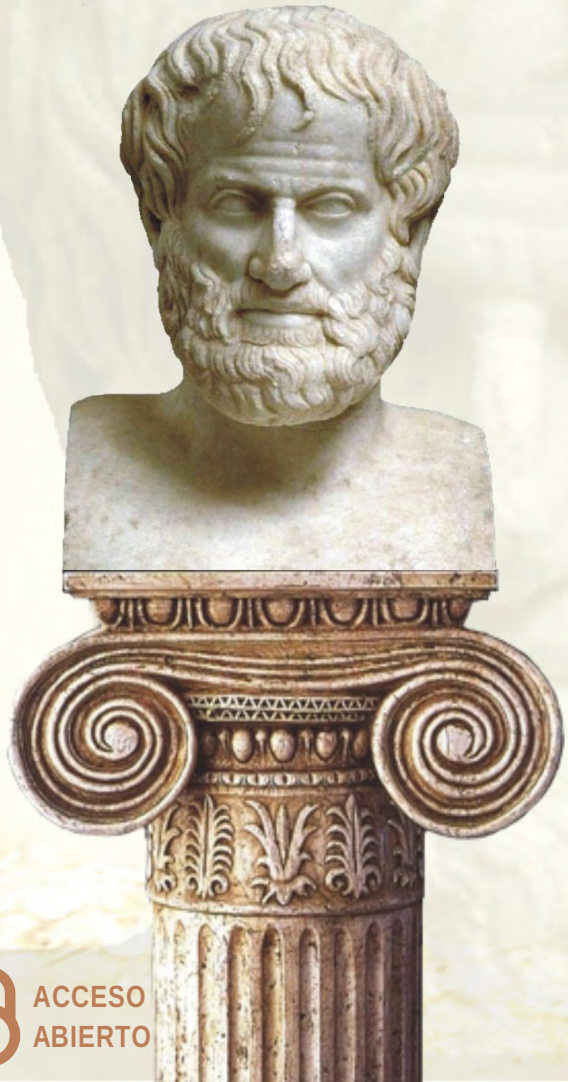
Facultad de Estudios Superiores
Acatlán



Introducción a la *Política* de Aristóteles

Antonio Luis Marino López

ACCESO ABIERTO

Introducción a la *Política* de Aristóteles

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Dr. José Alejandro Salcedo Aquino
Director

Dr. Darío Rivera Vargas
Secretario General

Lic. Jesús Manuel Hernández Vázquez
Secretario de Estudios Profesionales

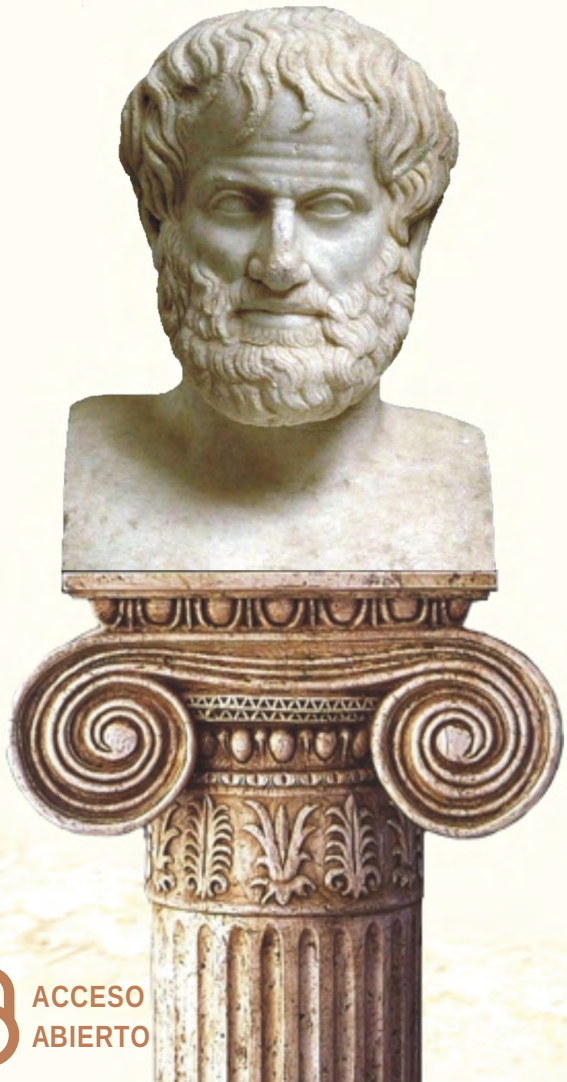
Mtro. Jorge Luis Suárez Madariaga
Coordinador de Servicios Académicos

Lic. Luis Felipe Estrada Carreón
Coordinador del Programa de Investigación

Lic. Sara Luz Alvarado Aranda
Jefa de la División de Humanidades

D.G. Víctor Hugo Huerta González
Jefe de la Unidad de Servicios Editoriales

Facultad de Estudios Superiores
Acatlán



Introducción a la *Política* de Aristóteles

Antonio Luis Marino López

ACCESO ABIERTO

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información
Nombres: Marino López, Antonio Luis, autor.
Título: Introducción a la Política de Aristóteles / Antonio Luis Marino López.
Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2016.
Identificadores: LIBRUNAM 2127529 (libro electrónico) | ISBN 9786070283390 (libro electrónico).
Temas: Aristóteles. Política. | Aristóteles -- Pensamiento político y social. | Ciencia política.
Clasificación: LCC JC71.A7 (libro electrónico) | DDC 320.011—dc23

Portada y formación:
Lic. Ernesto Vicente Lara Arriola

Corrección:
Eric Caballeros Medina

Primera edición: 2016

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C.P. 04510, México, D.F.

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN
Av. Alcanfores y San Juan Totoltepec, s/n
C.P. 53150, Naucalpan de Juárez, Estado de México
Unidad de Servicios Editoriales

ISBN: 978-607-02-8339-0

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Introducción 11
I 11
II 16
Sobre el modo de comentar la *Política* 21
Sobre el modo de escribir de Aristóteles 22

Libro I 25
Capítulo 1 (1252a1 - 23) 25
El Bien Común 25
Capítulo 2 (1252a24 - 1253a39) 29
Capítulo 3 (1253b1 - 23) 33
Capítulo 4 (1253b23 - 1254b16) 34
Capítulos 5 a 7 (1254b17 - 1255b40) 35
Capítulos 8 a 12 (1256a1 - 1259b17) 39
Capítulo 13 (1259b18 - 1260b26) 41

Libro II 43
Capítulo 1 (1260b27 - 1261a10) 43
Capítulos 2 a 6 (1261a11 - 1266a30) 45
Capítulo 7 (1266a31 - 1267b21) 51
Capítulo 8 (1267b22 - 1269b28) 52
Capítulo 9 (1269b29 - 1271b19) 53
Capítulo 10 (1271b20 - 1272b24) 55
Capítulo 11 (1272b24 - 1273b26) 55
Capítulo 12 (1273b27 - 1274b28) 56

Libro III 57
Capítulos 1 a 3 (1274b32 - 1276b15) 57
Capítulos 4 y 5 (1276b16 - 1278b5) 58
Capítulo 6 (1278b6 - 1279a21) 60
Capítulos 7 a 9 (1279a22 - 1281a9) 62
Capítulos 10 a 13 (1281a11 - 1285a34) 64
Capítulos 14 a 16 (1285a35 - 1287b36) 66
Capítulos 17 y 18 (1287b36 - 1288b6) 67

Libro IV 69
Capítulo 1 (1288b10 - 1289ª25) 69
Capítulos 2 a 5 (1289a26 - 1292b21) 71
Capítulo 6 (1292b22 - 1293b34) 74
Capítulos 7 a 9 (1293b35 - 1294b41) 75
Capítulos 10 a 13 (1295a1 - 1297b34) 76
Capítulos 14 a 16 (1297b35 - 1301a15) 77

Libro V 79
Capítulos 1 a 3 (1301a19 - 1303b16) 79
Capítulo 4 (1303b16 - 1304b18) 80
Capítulos 5 a 7 (1304b19 - 1308a25) 81
Capítulos 8 y 9 (1308a26 - 1310a38) 82
Capítulos 10 a 12 (1310a39 - 1316b27) 83

Libro VI 87
Capítulos 1 a 5 (1316b30 - 1320b17) 87
Capítulos 6 y 7 (1320b18 - 1321b3) 89
Capítulo 8 (1321b4 - 1323a10) 90

Libro VII 93
Capítulos 1 a 3 (1323a14 - 1326a32) 94
Capítulo 4 (1326a33 - 1326b25) 95
Capítulos 5 a 7 (1326b26 - 1328b21) 97
Capítulos 8 y 9 (1328b21 - 1329a39) 97
Capítulos 10 a 12 (1329a40 - 1332a23) 98
Capítulos 13 a 17 (1332a24 - 1337a7) 99

Libro VIII 103

Epílogo 107
Comunidad humana o grupo animal 108
La idea de bien en Aristóteles comparada con la idea de bien clásica (libertad e imperio) y la idea de bien moderna (riqueza) 110
Ricos y pobres 115
Democracia 117
Consideraciones finales 119
Naturaleza Aristotélica vs. Naturaleza Moderna 120
Naturaleza aristotélica 120
Naturaleza moderna 122
Reflexión final 124

Bibliografía 125

Introducción

I

¿Qué sentido tiene en pleno siglo XXI estudiar la *Política* de Aristóteles? Esta es la pregunta insoslayable a la cual se pretende dar respuesta en esta introducción. Hay varias respuestas estándar, tales como que se trata de una obra clásica en la historia del pensamiento político o que en ella se exponen las ideas que rigieron en el mundo hasta el advenimiento de la filosofía política moderna. Ambas respuestas indican el valor histórico de la *Política,* pero al mismo tiempo dan por entendido que carece de relevancia para la comprensión de nuestro mundo. Si aceptáramos esta interpretación, implícitamente habríamos aceptado también que la experiencia humana sigue un orden histórico progresivo y, por consiguiente, el pensamiento de las primeras épocas siempre es o bien inferior o bien irrelevante para épocas posteriores. De esto se sigue, evidentemente, que más allá de la curiosidad de erudito, no hay justificación para estudiar la obra de Aristóteles, o, en general, cualquier obra del pasado ya "superado". Esta tesis, a la cual se puede calificar de "prejuicio historicista", puede ser válida o no, pero quien desea pensar a fondo la naturaleza del hombre, necesariamente ha de someterla a examen crítico. Sólo tras haber explorado la posibilidad de un conocimiento no historicista se puede decidir a favor de uno u otro. Dado que el prejuicio historicista es uno de los dogmas centrales de la comprensión moderna de la naturaleza humana, someterlo a juicio crítico es una tarea extremadamente difícil mas no imposible. El único axioma necesario para emprender este estudio estriba en no suponernos desde el inicio como más sabios que Aristóteles. Leer con cuidado es la esencia de toda hermenéutica.

Aunque con esta justificación se explica por qué puede ser importante para nosotros estudiar a Aristóteles, el argumento es aplicable al estudio de cualquier obra del pasado y, por consiguiente, es necesario enfocar la pregunta en los temas propios de la política. Ciertamente, se puede argumentar que recurrir a Aristóteles para elucidar nuestra situación es metodológicamente inaceptable puesto que la ciencia política moderna ofrece todas las luces que requerimos para el estudio de la vida política en el siglo XXI. Parece cuando menos insensato ir a buscar luces tan antiguas cuando contamos con iluminación perfectamente vigente. Sin decidir de antemano si el pensamiento antiguo es caduco o no, parecería más lógico comenzar por lo más próximo a nosotros, puesto que darle prioridad a las obras antiguas también es indicio de tener el prejuicio opuesto al del historicismo, es decir, suponer que lo antiguo es mejor que lo moderno. A primera vista, parecería obvio que para propósitos políticos, es decir prácticos, se puede confiar más en las obras contemporáneas, pues sus autores necesariamente están mejor informados sobre nuestros problemas y pueden ofrecer soluciones más pertinentes. Para justificar el estudio de la *Política* primero sería necesario haber detectado deficiencias fundamentales en las teorías políticas vigentes y encontrarnos en una situación aporética de la cual no tuviésemos manera de salir: tendríamos que aceptar nuestra perplejidad y reconocer nuestra carencia de luces.

Exponer los límites de la ciencia política moderna sólo sería posible mediante la elaboración de una crítica de la modernidad. Percatarse de la insuficiencia o la deficiencia en cuestión es tomar conciencia de la crisis de la modernidad. Es evidente que la crítica de la modernidad no se puede realizar en el contexto de esta breve introducción; sin embargo, es menester percatarse de que la posibilidad de responder plenamente a la pregunta sobre la relevancia de la ciencia política aristotélica para nosotros depende de dicha toma de conciencia. Sólo teniendo conciencia de la crisis de la modernidad se percibe con claridad la necesidad de pensar la política a partir de fundamentos diferentes de los de la filosofía política moderna. Por consiguiente, quien no tiene conciencia de esta crisis, carece de motivación profunda para buscar mejores luces en la filosofía política clásica.

Dado que este comentario a la *Política* de Aristóteles está dirigido principalmente a estudiantes que se inician en el estudio de la filosofía política, sería impertinente suponer que ya cuentan con los conocimientos

necesarios para detectar la crisis de la modernidad. Por ello, ensayaré ofrecer un esbozo de esta crisis con el propósito muy modesto de orientar la atención y sin pretender rebasar el aspecto meramente propedéutico.

En la primera década del siglo XXI la doctrina dominante sobre la política es el liberalismo democrático capitalista. Sus principios generales pueden explicarse de manera sucinta así: El objetivo fundamental de las sociedades es propiciar la subsistencia del género humano en las mejores condiciones posibles. Estas condiciones son, por una parte, económicas y, por otra, políticas. La doctrina económica es de sobra conocida por todos: las sociedades deben promover el libre mercado porque con ello se estimula el desarrollo económico necesario para que los hombres vivan bien teniendo acceso a todos los bienes de consumo que apetezcan. Además del desarrollo económico, el liberalismo acepta dos premisas sobre la naturaleza humana: todos los hombres son iguales y libres por naturaleza. Por consiguiente, el desarrollo económico debe propiciar una distribución de la riqueza justa y el estado debe garantizar las libertades y derechos individuales. Prosperidad general, igualdad y libertad son los pilares de la doctrina liberal.

Conforme a la interpretación liberal de la situación del mundo en el siglo XXI, todo marcha viento en popa, cual se puede corroborar consultando la información estadística del desarrollo de las naciones desde la II Guerra Mundial. Ejemplos destacados de ello son el crecimiento sorprendentemente rápido de las economías de China y de la India, gracias a que aceptaron la doctrina económica liberal. También se aduce como evidencia de la superioridad del liberalismo el desplome de la URSS, el auge económico de las naciones asiáticas y el nivel de riqueza alcanzado por la Unión Europea. Si bien se admite que el enriquecimiento de las naciones no ha sido igualitario, esta dificultad es considerada pasajera porque la experiencia de las naciones más ricas a lo largo del siglo XX indica que en todas ellas creció la cantidad de habitantes correspondientes a la clase media conforme aumentaron su producción y productividad. En todas las sociedades que registraron progreso económico se ha mejorado la igualdad y la libertad de los ciudadanos. El número de sociedades que han adoptado la democracia liberal ha aumentado paulatinamente desde la II Guerra Mundial. Todo parece indicar que esta tendencia persistirá a lo largo del siglo XXI y

en un futuro próximo se habrá alcanzado el mejor de los mundos posibles en todas las naciones de la Tierra.[1]

Cabe señalar que quienes rechazan esta interpretación de la situación del mundo en el siglo XXI por lo general aceptan tácitamente los principios de la democracia liberal ya que su crítica se concentra en destacar que la pobreza, la desigualdad y la violación de derechos humanos persisten en muchas partes del mundo. Estas críticas, por consiguiente, no cuestionan lo deseable de los fines propuestos por el liberalismo, sino que más bien resaltan la necesidad de avanzar con mayor velocidad en su implantación a lo largo y ancho del planeta. Asimismo, los movimientos ecologistas advierten de los daños ocasionados por el desarrollo económico a los ecosistemas, pero son pocos los que renuncian o se oponen radicalmente a éste. Se propone cambiar de tecnologías, pero se conservan los fines.

Cuestionar propiamente al liberalismo necesariamente consiste en preguntar si sus principios generales en efecto son buenos para el hombre y si el desarrollo capitalista de la economía propicia la mejor vida para él mismo. Esta segunda pregunta puede desdoblarse en dos: en una perspectiva, se conservan los fines de igualdad, prosperidad y libertad, pero se propone otra economía política, ya sea basada en principios marxistas o socialistas. También es usual que desde esta perspectiva se argumente que el capitalismo destruye la igualdad y la libertad de la mayoría y sólo produce abundancia para una minoría cuyo costo es la destrucción de la ecología mundial. En suma, se argumenta que el capitalismo es antidemocrático. En la segunda perspectiva se niega que el desarrollo económico, sea capitalista o no, sea benéfico para el hombre. Aquí el argumento es fundamentalmente moral: la riqueza propicia la degeneración del hombre. Entre mayor prosperidad económica se logre, más profunda será la degeneración. En vez del liberalismo económico se propone una sociedad austera compuesta por ciudadanos con alta responsabilidad cívica, enormemente comprometidos con la libertad y la igualdad de todos. En vez de propiciar la globalización de los mercados, se propone la formación de naciones pequeñas, autosuficientes, democráticas y de alta virtud republicana y con vocación pacifista.

Respecto de la oposición radical al liberalismo democrático, es decir, la negación de los beneficios de la libertad, la igualdad y la prosperidad,

[1] Una exposición amplia de este punto de vista se puede encontrar en Pinker, 2011.

cabe señalar que si bien se finca en argumentos profundos sobre la naturaleza humana, en nuestro contexto parecería ser una tesis prácticamente irrelevante porque la aceptación generalizada de los principios liberales obstaculiza que fuera aceptada por la mayoría de las sociedades. Ningún proyecto político viable en la actualidad ganaría muchos adeptos prometiendo desigualdad, pobreza y erradicación de las libertades. Si bien esta doctrina es lógicamente posible, nadie en su sano juicio desearía vivir en tal sociedad, aunque de hecho esas sean las condiciones en las que viven muchas naciones hoy en día.

A la luz de este análisis, es claro que la crítica más severa contra el liberalismo democrático es la que, si bien acepta sus principios generales, considera que el desarrollo capitalista trabaja en contra de ellos. Que esta crítica no es interna al liberalismo por el hecho de aceptar sus principios generales, se puede apreciar notando que el liberalismo no puede combinarse con una doctrina económica diferente a la del capitalismo: libre mercado y democracia liberal forman un todo indisoluble. Igualdad y libertad con economía planificada son un oxímoron desde la perspectiva liberal. Esto se aprecia claramente tan pronto se considera que si un comité de planeación económica tiene el poder de decidir qué bienes de consumo pueden disfrutar los ciudadanos, éstos no pueden considerarse libres, pues la esencia de la libertad liberal se basa en que cada individuo es el mejor juez de qué bienes necesita o desea. Y, puesto que todos somos iguales, nadie tiene derecho a imponerle a otro sus gustos o su estrategia para vivir bien. Cada quien es libre de buscar la felicidad conforme a sus propias luces y gozar o padecer las consecuencias de su inteligencia o estupidez. Por consiguiente, la oposición a la sociedad comercial y el libre mercado necesariamente requiere una interpretación diferente de la prosperidad, la libertad y la igualdad.

En general, hay dos maneras de pensar la crisis del liberalismo, según se cuestionen los medios o los fines. En el primer caso, la crítica central es que la economía capitalista no está guiada por la famosa "mano invisible" que misteriosamente gobierna para el bien de todos aunque a primera vista parezca que sólo beneficia a los ricos. Si el capitalismo necesariamente destruyera o trabajara en contra de la igualdad y la libertad, entonces el liberalismo en realidad produciría lo opuesto de lo que pregona: desigualdad y esclavitud o alienación. En el segundo caso, se acepta que el

capitalismo produce prosperidad, igualdad y libertad, pero se niega que estos logros sean benéficos para el hombre. Esta es la crítica que usualmente toma la forma del rechazo de los valores burgueses. Quienes ven al individualismo hedonista y egoísta del burgués como el síntoma evidente de la pérdida de dignidad y excelencia humana, rechazan los fines implícitos en los principios generales del liberalismo. En esta perspectiva, el progreso es la retórica con la cual el liberalismo oculta su propia decadencia.

Estas breves consideraciones tienen una consecuencia evidente: el liberalismo moderno es una interpretación de la naturaleza humana y las sociedades que formamos fundada en una doctrina de la naturaleza (las ciencias modernas) y una doctrina sobre la capacidad de la razón práctica para guiar la acción. Lo que he llamado aquí "crisis de la modernidad" es lo que ocurre cuando comenzamos a tomar conciencia de los grandes problemas que produce esta autocomprensión del humano. La modernidad no es otra cosa que un modo de concebir al hombre, la naturaleza y el mundo. Nuestra inconformidad e infelicidad con el mundo producido por esta autocomprensión son el principal acicate para pensar a fondo qué es el hombre. El estudio de Aristóteles es el catártico más poderoso para iniciar dicha indagación porque la filosofía moderna se concibió como la nueva y verdadera ciencia para erradicar al escolasticismo aristotélico.

II

Para pensar a fondo y sopesar las alternativas al liberalismo —si es que las hay— es indispensable aprender a conocer la naturaleza de lo político y del hombre a partir de principios diferentes de los del liberalismo moderno. Y esto es precisamente lo que se puede aprender estudiando la *Política* de Aristóteles. Quizás no sea superfluo advertir que esta obra no es independiente de la ética, la filosofía de la naturaleza y de la metafísica aristotélica. Esta observación tiene la intención de poner al lector sobre aviso de que los principios implícitos de la ciencia política aristotélica se encuentran en las indagaciones recién mencionadas. Así como el liberalismo capitalista está basado en la comprensión de la naturaleza propuesta por los filósofos modernos, la de Aristóteles corresponde a sus ideas de hombre, naturaleza, ciencia y ser. Sin embargo, una de las características distintivas de la ciencia política aristotélica es que la perspectiva desde la cual se

examina la *polis* es asequible al ciudadano común. No es menester ser filósofo para comprender, por ejemplo, que el problema político fundamental es la relación entre pobres y ricos en una comunidad. Pero sopesar si esta relación es consecuencia necesaria de la naturaleza humana o de las circunstancias tecnológicas y políticas de la época, rebasa la perspectiva e intereses de la mayoría de los ciudadanos. Asimismo, se puede ofrecer otro ejemplo de la relación entre comprensión cotidiana y ciencia política al pensar en la relación entre el cuerpo militar de una nación y la libertad de los ciudadanos. Cualquiera entiende que son los militares quienes tienen los medios para imponer su voluntad sobre los ciudadanos sin armas y entrenamiento, pero cómo se puede armonizar poder militar con poder civil, esto ya no está al alcance del ciudadano común. Con lo cual se ejemplifica que la filosofía política siempre se origina —pero no culmina— en los problemas cotidianos de toda comunidad humana. Mediante el estudio de la *Política* se puede comenzar a captar —por contraste— el carácter abstracto de la ciencia política moderna, cuyos principios son deducidos de la doctrina de la naturaleza de la filosofía moderna, mientras que la ciencia aristotélica siempre comienza por lo que es evidente para el hombre común. Esta diferencia es de gran consecuencia para el análisis crítico del liberalismo.

La diferencia entre los métodos para estudiar la política tiene importancia central porque los fundadores de la ciencia política moderna (Machiavelli y Hobbes) pregonan la superioridad de su doctrina afirmando que ellos examinan los problemas fundamentales tomando como punto de partida **cómo son** los hombres, mientras que la filosofía política clásica se orienta por **cómo deberían ser**. Esto es lo mismo que alardear que la filosofía política moderna es "realista", mientras que la clásica es "idealista". Conforme al liberalismo moderno, esta tesis está ampliamente demostrada por el progreso de las sociedades modernas. Este progreso es la consecuencia de la comprensión verdadera de la naturaleza humana y de la sociedad. Para evitar el círculo vicioso del argumento, es necesario examinar tanto las bases del realismo moderno como las del supuesto idealismo antiguo. El estudio de la *Política* puede ser muy provechoso para dilucidar esta cuestión.

Toda interpretación de la vida política necesariamente se basa en alguna comprensión del poder —o impotencia— del hombre para formar y dirigir comunidades. Asimismo, el beneficio o maleficio de la vida política

necesariamente se piensa con base en alguna comprensión de la capacidad humana para alcanzar la felicidad. Desde una perspectiva lógica, es evidente que si suponemos que el hombre es radicalmente impotente para dirigir su vida, ya sea porque nos concebimos como sometidos por un destino inexorable fijado por las divinidades, por la historia, o por la constitución genética y sus consecuencias sociobiológicas, o que nos concibamos como a la deriva en el azar de fuerzas físicas y psicológicas que se conjugan para determinar una época, la consecuencia neta es que la noción básica de política se evapora. Sólo tiene sentido pensar que el hombre es un animal político si en efecto cuenta con la capacidad para escoger entre mejores y peores alternativas de convivencia. Asimismo, sólo tiene caso investigar la naturaleza de la política si se acepta que hay alguna relación entre la felicidad del individuo y la de su comunidad y que dicha relación es en alguna medida susceptible de manejo humano. Sólo si el hombre en efecto es capaz de dirigir en alguna medida su *praxis*, en efecto es capaz de vivir en comunidades políticas.

Todas las doctrinas políticas modernas comparten la tesis de que la razón es incapaz de dirigir la acción pues las fuerzas que verdaderamente nos mueven son las pasiones. Como famosamente lo dice Hobbes, "La razón es la espía de las pasiones." El liberalismo moderno ofrece su propia comprensión de la relación entre pasión y acción, si bien no todos los filósofos políticos liberales concuerdan en los detalles. En términos generales, la comprensión expuesta por Adam Smith en su *Theory of Moral Sentiments* puede considerarse como la doctrina liberal paradigmática y una breve exposición puede ser útil para perfilar la comprensión liberal de la libertad. Su utilidad estriba en que teniendo presente sus tesis centrales se puede captar más fácilmente la diferencia con la ciencia política aristotélica.

Conforme a la versión de Smith, el hombre es egoísta y benévolo por naturaleza, pues inicia su obra diciendo:

> No importa qué tan egoísta supongamos al hombre, hay evidentemente algunos principios en su naturaleza que lo interesan en la fortuna de otros, y hacen que la felicidad de éstos sea necesaria para él, aunque no obtenga de ello otro beneficio que el placer de verla.[2]

[2] A. Smith, 1969, p. 47, mi traducción.

Su egoísmo lo empuja a darle primacía a su propia supervivencia. Toda su acción tiene como fin dominante conservar su vida y agenciarse los medios para ello. Por el lado benévolo, se complace en beneficiar a otros y gracias a dicho impulso limita de alguna manera su egoísmo. Comparte su egoísmo con todos los seres vivientes, pero su benevolencia es característica de una minoría de animales sociables. Para nuestro contexto lo importante es que estas son las dos fuerzas que determinan toda la *praxis*. La doctrina del libre mercado puede servir para ilustrar la aplicación de estos principios en la interpretación de la vida social. Puesto que todo individuo sano y normal busca su conservación y tiene derecho a realizar todo lo que considere conducente a ello, en rigor no puede aceptar que se acote o limite su esfuerzo por ganarse la vida y conservarla. La economía liberal reconoce al egoísmo como su fuerza fundamental. Cabe recalcar que este egoísmo es un dato natural de la constitución humana y por lo mismo no puede ser objeto de evaluación moral, como tampoco lo es la fuerza de gravedad o la ley de entropía. De lo cual se sigue que cualquier teoría económica que niegue la necesidad del libre mercado está fincada en un desconocimiento de la naturaleza humana.

En cuanto al aspecto benévolo del hombre, se puede destacar que sin benevolencia natural no habría bases naturales para la sociabilidad. (La versión de Hobbes del liberalismo propone que el hombre es el lobo del hombre y ofrece otra explicación para la formación de sociedades mediante el famoso "contrato social".[3]) Gracias a su benevolencia, el hombre está dispuesto a limitar sus impulsos egoístas para obtener el placer de hacer que otros alcancen algún beneficio o placer. Por supuesto, su benevolencia siempre está supeditada a su egoísmo. El capitalista puede devenir filantrópico, pero jamás al grado de arruinar su propio negocio. Las leyes del mercado fijan los límites que el capitalista debe observar para seguir siendo capitalista.

Es evidente que conforme a esta doctrina, el individuo que pretenda invertir la jerarquía entre egoísmo y benevolencia actúa contra *natura* y pronto sufre las consecuencias. Ser más benévolo no es moralmente superior a ser egoísta porque con ello se contraviene el orden natural. Adam Smith de hecho propone que ser egoísta sensatamente es más filantrópico

[3] Ver *Leviathan*, caps. 13 a 17.

que ser benévolo sin sentido de negocios. Su argumento, escuetamente expresado, se concentra en la famosa idea de la "mano invisible", conforme a la cual, la satisfacción de los deseos egoístas de los ricos propicia el desarrollo económico y genera bienestar para la totalidad de la sociedad. El egoísmo resulta ser la fuerza más filantrópica del hombre y el libre mercado la institución fundamental y única para el progreso humano. El auge de las democracias liberales en el siglo XXI confirma la verdad del liberalismo.

Quienes deseen cuestionar a fondo el liberalismo moderno necesitan aprender a ver tanto al hombre como a las comunidades humanas a partir de principios radicalmente diferentes. Y, para ello, no hay mejor maestro que Aristóteles. Con esta afirmación no pretendo proponer que tan sólo con estudiar la *Política* obtendremos las "respuestas" para solventar las aporías de la crisis del liberalismo moderno. Mi aseveración se limita a decir que sin la ayuda del Filósofo es poco probable que nos liberemos de los dogmas de la modernidad y su doctrina política paradigmática. Es poco probable porque para liberarnos de los dogmas es necesario comenzar por verlos como tales y esto sólo se logra mediante su crítica. Sin embargo, el punto de partida, es decir, el deseo de cuestionar los dogmas, no se origina en las dudas sobre la coherencia y sentido de los fundamentos del liberalismo moderno sino en la insatisfacción profunda con sus consecuencias. Sólo quien experimenta un desasosiego general y una profunda náusea con el tipo de humanos producidos por el liberalismo, tiene la necesidad de cuestionarlo.

La "crisis de la modernidad" no es un problema que atañe sólo a los intelectuales impecunes —aunque el desdén hacia los intelectuales es una nota distintiva del liberalismo capitalista— puesto que no sólo ellos la padecen. Si bien la articulación completa y sistemática de la crisis de la modernidad es una tarea extremadamente compleja, los síntomas superficiales están a la mano. No es necesaria una reflexión muy profunda para percatarse de que vivimos en sociedades en las cuales los "ciudadanos" tienen poca injerencia en la toma de decisiones que determinan cómo se vive. Tanto la complejidad como el tamaño de las naciones, así como su interdependencia económica, reducen a un nivel infinitesimal el poder del ciudadano común y corriente para elegir cómo desea vivir, a la vez que lo hacen víctima de decisiones tomadas por otros en las cuales jamás participó. Las gigantescas burocracias que administran a las naciones contemporáneas operan con indiferencia hacia las opiniones de los ciudadanos y con impunidad política, puesto que

la mayoría de los burócratas no son elegidos. Asimismo, la responsabilidad cívica del ciudadano en las naciones contemporáneas es mínima. Votar y pagar impuestos abarca la totalidad de su vida cívica. En fin, la mayoría de los factores que determinan cómo vive el individuo moderno son ajenos a su control. Dado que la modernidad consiste primero y sobre todo en garantizar la libertad del individuo, la impotencia patente de cada uno para dirigir la vida de su comunidad es una falla fundamental.

¿Qué tan libres podemos ser verdaderamente? ¿Qué determina la posibilidad de la libertad tanto del individuo como de las comunidades? ¿Qué es la libertad? ¿Se puede armonizar la libertad del individuo con la de la comunidad? Todas estas son preguntas que necesitamos hacer para elucidar nuestra propia situación; también son las preguntas en torno a las cuales gira la meditación de Aristóteles sobre la convivencia humana llamada "política".

Sobre el modo de comentar la *Política*

El comentario ofrecido aquí ha sido elaborado principalmente como instrumento para la crítica de los conceptos fundamentales de la filosofía política moderna en general y del liberalismo moderno en particular. Es obvio que Aristóteles no tenía este fin en mente. Pero esta diferencia en los fines es más aparente que real porque la *Política* es una obra dirigida a quienes desean comprender mejor su propia situación política, y este deseo lo compartimos los lectores del siglo XXI con los de cualquier otra época, incluyendo a los contemporáneos del Estagirita. Comprender mejor la propia situación política puede considerarse como un fin teórico si se le separa de la intención de intervenir en la práctica política. Pero la separación no puede ser radical porque la intención de actuar necesariamente requiere alguna comprensión de la necesidad, posibilidad y sentido de hacerlo.

Por otra parte, no hay tal cosa como un interés completamente teorético en la comprensión de lo político porque sea cual fuera la comprensión que se alcance, necesariamente tiene consecuencias para la acción, aunque sean del todo negativas como cuando se decide vivir en el llamado "exilio interno" o ser indiferente por completo a la vida política. De estas consideraciones se sigue que la diferencia de contextos históricos no es por sí misma un obstáculo inevitable para el estudio de la *Política*. Por supuesto,

Aristóteles toma sus ejemplos del mundo que conoció, pero las ideas que usa para interpretarlos no provienen de ese mundo exclusivamente. Por ejemplo, la esclavitud era una práctica común en la mayoría de las naciones conocidas por Aristóteles, pero él realiza la indagación sobre sus bases morales y sus consecuencias políticas con independencia de los dogmas dominantes. La elucidación del problema de la esclavitud no es ajena a nuestras propias circunstancias porque, como lo explica Aristóteles, la esclavitud se origina en la naturaleza misma del trabajo y de las diferencias de las aptitudes de los humanos. Quién sea genuinamente libre es una pregunta confrontada tanto por Aristóteles como por Marx, Nietzsche y Heidegger… y cualquiera que pretenda conocerse a sí mismo en cuanto individuo y en cuanto miembro de una comunidad.

Considero, por tanto, que la perspectiva explícitamente adoptada en este comentario —enfatizar aquellos elementos del pensamiento político que son particularmente relevantes para tomar distancia de los dogmas centrales del liberalismo democrático moderno— no introduce una preocupación anacrónica en la interpretación del texto aristotélico.

Sobre el modo de escribir de Aristóteles[4]

Quien pretende comentar la obra de Aristóteles —en verdad de cualquier pensador profundo— necesariamente debe atender a su estrategia retórica. En este caso se trata de un problema especialmente complejo porque involucra tanto el problema pedagógico como el político y el filosófico. La enseñanza de la filosofía política es inherentemente heterodoxa pues conduce al cuestionamiento de los dogmas dominantes de cualquier sociedad en la historia. Esta heterodoxia necesariamente suscita la cuestión de la prudencia retórica, pues el escritor debe anticipar que al someter a juicio los dogmas de la sociedad y época en la que vive pone en riesgo su propia seguridad y la posibilidad de ser maestro. Es evidente que el discurso prudente debe escoger cuidadosamente a qué público está dirigido y qué puede enseñarle sin incurrir en riesgos excesivos ante la censura. La posibilidad de dirigir diferentes mensajes a diferentes lectores se basa en el hecho de

[4] Para la discusión más completa de este tema, ver Pangle. Th. (2013) pp. 1-5, y Bolotin, D. (1998).

que no todos leen con el mismo cuidado ni todos piensan a fondo las consecuencias implícitas de las ideas presentadas por el autor.[5]

Aristóteles ciertamente tenía claro el problema retórico, como lo tendría cualquier filósofo griego que haya vivido después de la ejecución de Sócrates por la asamblea democrática de Atenas. Su estrategia retórica, por tanto, necesariamente debe ser hermética respecto al cuestionamiento más radical de la ortodoxia de su época. También es obvio que esta estrategia sólo es efectiva si en efecto no es accesible al lector poco atento, o, dicho positivamente, el acceso a la enseñanza profunda sólo está al alcance del pensador cuidadoso, el filósofo. El modo de escribir que permite la enseñanza de doctrinas diferentes a lectores de diferentes talentos no puede ser descrito de manera sencilla y, sobre todo, explicado de tal manera que todos los lectores obtengan la "clave". Esto se aprecia reflexionando sobre una de las herramientas de los herméticos: la contradicción. Se puede pregonar que el lector atento debe poner atención especial a las contradicciones que se presenten en el texto, pero nada se puede hacer para que un lector en efecto las detecte. También se puede advertir a los lectores que cada vez que detecten una contradicción es menester que reflexionen sobre sus causas profundas y no se limiten a descartarlas como meras consecuencias del descuido o la ignorancia del escritor. Pero estas reglas sólo sirven para advertir sobre el modo de leer, sin que por ello indiquen cuál es la "verdadera enseñanza" del autor.

Nosotros vivimos en una época con un prejuicio anti hermenéutico radical, pues los principios de igualdad y educación para todos inherentes en la comprensión moderna del hombre y de la sociedad tienen como consecuencia la postura antitética a la que acabo de reseñar. Nuestros dogmas al respecto mantienen que toda comunicación, sea cual fuera el medio, debe ser diseñada para que cualquiera la pueda entender. Diseñamos los libros de texto con las ideas principales subrayadas o impresas en colores que las destaquen, etc. Esta manera de educar tiene por consecuencia que el lector universitario carezca de los recursos hermenéuticos mínimos para estudiar una obra como la *Política* de Aristóteles. De ahí que mi intención al escribir este comentario sea, principalmente, servir de Cicerón para los lectores dispuestos a abrirse a la posibilidad de ser educados por Aristó-

[5] Una discusión profunda de este problema se encuentra en Strauss, L. (1998).

teles. Para que esto ocurra, es necesario iniciarse en el ejercicio hermenéutico que nos permite comenzar a "escuchar" sus lecciones sobre política. Puesto que esta ha sido mi intención al escribir este comentario, su nivel es necesariamente introductorio. Quienes deseen profundizar en el estudio aristotélico de la política pueden recurrir a los comentarios de sus dos estudiantes más cuidadosos y geniales: Tomás de Aquino y Alfarabi. A este grupo tan excelso también pertenecen Leo Strauss y Thomas Pangle. Ellos me enseñaron a leer la *Política* de Aristóteles.

Libro I

Capítulo 1 (1252a1 - 23)

El Bien Común

El inicio de la *Política* responde a una pregunta tácita: ¿Qué es una *polis*? La respuesta es la que cualquiera aceptaría: es un tipo de comunidad. Y toda comunidad se forma en vista de algún bien porque su conformación es resultado de la acción y todas las acciones que emprendemos apuntan hacia algún bien que deseamos. De todos los bienes que deseamos, alguno es el principal y abarca a todos los otros. La comunidad constituida con vistas a obtener ese bien principal es la comunidad política llamada *polis*. Estas afirmaciones parecen ser tan obvias que no requerirían comentario alguno. Sin embargo, cada una de ellas tiene implicaciones que no son aceptables para las teorías políticas conforme a las cuales actualmente interpretamos nuestra propia experiencia política. Así, comencemos por notar que la comunidad propuesta por Aristóteles es el resultado de la colaboración entre seres humanos, es decir de la acción. No cualquier actividad del hombre es propiamente una acción. Sólo son acciones aquellas que se realizan porque nos proponemos obtener algún bien. Sólo los seres racionales pueden actuar porque sólo ellos son capaces de proponerse fines y buscar los medios para lograrlos. Actuar supone la capacidad para desear algo aún no presente. Actuar supone la estructura temporal de la conciencia humana que se sabe inscrita en un devenir que se aleja del pasado y se mueve hacia el futuro. Sólo el hombre, por ser consciente de su temporalidad y por ende de su mortalidad es capaz de actuar. Todos los animales nacen, maduran y mueren, pero sólo el hombre se sabe mortal. En consecuencia, no cualquier

agrupación es una comunidad y no cualquier comunidad es política. La *polis* es la comunidad formada por entes conscientes de su temporalidad y mortalidad. Muchos animales viven en grupos, pero los movimientos que realizan para mantenerse vivos no son propiamente acciones porque no se originan en una consciencia temporal que sabiéndose mortal busca la manera de sobrevivir. Todos los animales se esfuerzan por sobrevivir, pero sólo el hombre es consciente de hacerlo: sólo el hombre actúa.

La segunda afirmación del inicio de la *Política* indica que el hombre se congrega para obtener toda clase de bienes. La comprensión moderna se contrapone al afirmar que la comunidad nace porque los hombres buscan el modo de sobrevivir ante las amenazas a su vida que perciben. Que el salvaje solitario supuesto por las teorías modernas tenga consciencia temporal, que se sepa mortal, implica que en algún momento dejó de ser animal y, sin embargo, no ha llegado a ser hombre plenamente. En todo caso, desde el inicio se postula que el bien más alto es la vida. Pero esta afirmación valdría para cualquier animal, pues todos se esfuerzan por mantenerse vivos. ¿Por qué, siendo el hombre un animal más, forma comunidades que los otros animales no forman? La respuesta aristotélica es que sólo el hombre tiene *logos*: capacidad para distinguir y jerarquizar bienes más allá de la mera subsistencia. Sólo tiene sentido hablar del "bien más alto" o "bien supremo" (*kuriotaton*) si se supone que deseamos una multitud de bienes y tenemos la capacidad para jerarquizarlos. Los animales sin *logos* no pueden jerarquizarlos. Entre otras cosas esto implica que el hombre puede considerar más valioso que conservar la vida obtener algunos otros bienes, por ejemplo, la libertad o el honor.

En tercer lugar, la primera oración de la *Política* afirma que sólo cuando la comunidad se constituye en aras de buscar al bien más alto, es propiamente una comunidad política o *polis*. Aunque al inicio de esta obra no se discute cuál pueda ser el bien más alto para el hombre, es necesario tener presente que Aristóteles explica este tema en su *Ética a Nicómaco*, de la cual la *Política* es la secuela. Es menester, por tanto, considerar brevemente las tesis propuestas en la primera. A continuación sólo presento las consideraciones mínimas necesarias para la mejor comprensión del punto de partida de la *Política*, pues quien desee ir más a fondo puede hacerlo estudiando la *Ética*.

El punto de partida es la propuesta de que somos capaces de distinguir y jerarquizar entre los diversos bienes que buscamos. La segunda suposición es que para formar una comunidad es necesario que sus miembros concuerden en la jerarquía de bienes, lo cual a su vez supone que la jerarquización aceptada es evidente para todos. Si cada uno tuviera su propia comprensión de lo bueno, diferente de las de los otros, no podría formarse ninguna comunidad. Por ejemplo, si unos creen que ser rico es lo más importante para el hombre, mientras que otros piensan que la mejor vida es la dedicada a la oración en monasterio, no podrían formar una comunidad. En su *Ética*, Aristóteles presenta los argumentos para hacernos ver que si bien todos los hombres deseamos ser felices, no todos entendemos bien en qué consiste la felicidad plena, pues la mayoría cree que obtener placeres —sean cuales fueren— es la máxima felicidad, mientras que una minoría cree que el honor es lo más importante para ser feliz; un grupo todavía más reducido considera que la máxima felicidad se encuentra en la vida teorética. Es claro que debido a la pluralidad de modos de concebir la máxima felicidad y la imposibilidad práctica de que una comunidad esté formada exclusivamente por individuos que concuerden completamente respecto al bien más alto, toda comunidad política es inherentemente conflictiva porque consiste de partes no armonizables por completo. Debemos entender, por tanto, que si bien toda comunidad apunta hacia algún bien, no todos sus miembros lo desean con la misma vehemencia ni le otorgan la misma jerarquía. Mediante la reflexión filosófica se puede elucidar cuál es el bien más alto pero no por ello se puede establecer dicho bien como algo efectivamente deseado por todos los hombres. El bien común es tan racionalmente deseable como prácticamente problemático.

Debido a que en las teorías políticas modernas se postula que el individuo racional que busca maximizar su seguridad y su bienestar es el paradigma del ser humano, puede ser útil contrastar con ello la tesis aristotélica. Es claro que el egoísta hedonista propiamente sólo puede ver a la comunidad como el instrumento para su propio beneficio y no como una colectividad cuyos intereses son superiores a los suyos. Para el individuo moderno la subordinación a la comunidad siempre es objeto de cálculo de costo/beneficio y nunca de lealtad indubitable. Ser patriota es indicativo de ser defectuosamente racional. Aristóteles propone, por el contrario, que el bien más alto para el hombre —la vida teorética— sólo es posible en una comunidad prós-

pera y justa. De ello se sigue que el bien del individuo en un sentido es superior al de la *polis* (el filósofo se beneficia más que los otros ciudadanos) pero, en otro, su presencia en la *polis* aporta la evidencia incontrovertible de que en esa comunidad es posible la mejor vida para el hombre. El bien más alto es inasequible sin la *polis* y la mejor *polis* es imposible sin la presencia del filósofo en ella. Sin embargo, el bien más alto para el filósofo —vivir dedicado a satisfacer su *Eros* por la sabiduría— produce una tensión irresoluble con su *polis*: Sócrates cumple con Atenas como soldado,[1] y se somete a la sentencia de muerte de la asamblea democrática de Atenas.[2] Atenas hizo posible que Sócrates tuviera el ocio para filosofar hasta los setenta años y también lo ejecutó por haber filosofado.

A lo largo del primer libro, Aristóteles se esfuerza por mostrar que la *polis* es una comunidad que se forma por naturaleza y que ella es la forma de asociación necesaria para que el hombre pueda alcanzar el modo de vida que más le beneficia. La mejor vida sólo es posible en la *polis*. Sin embargo, aunque la *polis* se forma como consecuencia de la naturaleza humana, no es una asociación "natural" como lo es una colmena de abejas o una manada de lobos. En particular, es necesario subrayar que si bien la *polis* es la comunidad en la cual puede alcanzar su perfección el hombre, esto no implica que cualquier agrupación que forme sea propiamente una *polis*, como tampoco implica que el hombre necesariamente vive en *polis*. De hecho, como se apreciará a lo largo de esta obra, son más bien raros los casos en los que el hombre en efecto llega a vivir en una comunidad propiamente política.

Para comprender estas aseveraciones de Aristóteles es necesario comenzar por distinguir entre la *polis* como fenómeno histórico y la *polis* como comunidad para propiciar la excelencia humana, la mejor vida para el hombre. La *polis* histórica se conformó de muy diversas maneras. Basta con recordar la diferencia entre Atenas y Esparta para percatarse de que ninguna de ellas es el paradigma para la mejor vida. Además, si se insistiera en entender la *polis* sólo en términos históricos, sería evidente la inutilidad de estudiar esta obra de Aristóteles, pues las características históricas de las *poleis* son irrelevantes para la comprensión del problema político en el si-

[1] Ver Platón, *Cármides,* escena inicial.

[2] Ver Platón, *Critón.*

glo XXI. No estudiamos la *Política* de Aristóteles para saber cómo fueron gobernadas Atenas y Esparta, sino para obtener luces sobre la naturaleza de lo político. La *polis*, por tanto, es la comunidad humana que se organiza para buscar la mejor vida. Cómo apliquemos la idea aristotélica de *polis* a la interpretación de nuestra propia experiencia no está predeterminado por el modo como los griegos vivieron en sus *poleis*. Sólo si las comunidades humanas del siglo XXI ya no se rigieran por alguna idea de bien o si la capacidad de *praxis* para obtenerla se hubiera cancelado, o si las comprensiones del bien fueran tan oscuras que ya no sirvieran para orientar la acción, se podría decir que ya no tiene aplicación alguna la ciencia política aristotélica.

Capítulo 2 (1252a24 - 1253a39)

En este capítulo Aristóteles comienza su examen del tipo de comunidad que es la *polis*. Su punto de partida indica la dificultad: "Si alguien pudiera ver desde el principio el crecimiento natural de las cosas como en otros casos, en este las contemplaría bellamente." (1252a25-26) Si pudiéramos ver el desarrollo de la *polis* como vemos el desarrollo de los animales y las plantas, tendríamos un conocimiento más claro, pero el nacimiento y desarrollo de la *polis* no es algo que podamos tener ante nuestros ojos. La *polis* no es natural en el mismo sentido que los animales. Es necesario indagar el sentido propio en el cual la *polis* es natural. Como no podemos ver la formación y desarrollo de la *polis*, tenemos que imaginar el proceso como si se tratara del crecimiento de una manada de animales. El punto de partida es el aspecto natural del hombre en cuanto su naturaleza lo impulsa a asociarse. La diferencia sexual de machos y hembras es común a muchos animales y debido a ello se puede considerar como el impulso más natural para reunirse. Al reparar en ello nos damos cuenta que si bien hay un impulso natural, su alcance para explicar la formación de la *polis* es limitado porque excluye por completo la deliberación o *proairesis*. Este término es de central importancia en la comprensión aristotélica de la naturaleza humana[3] pues con él se refiere a la capacidad de elección racional. Ni el vicioso ni el débil mental son capaces de ejercer la *proariesis*. Es claro que la formación de pareja para la reproducción no es un acto electivo y por lo mismo no está en

[3] Cfr. *Ética a Nicómaco*, Libro III, cap. 2. (En lo sucesivo citada como EN.)

el ámbito de lo propiamente humano. Atendiendo al aspecto reproductivo, entendemos la formación de manadas, mas no de comunidades humanas.[4]

La primera característica propiamente humana se encuentra en el mando y la obediencia, es decir, en el par amo-esclavo. Por naturaleza, es amo quien gracias a su inteligencia (*dianoia*) es capaz de prever lo benéfico tanto para sí como para otros; correspondientemente, es esclavo quien carece de esta capacidad y debe obedecer por su propio bien. El par amo-esclavo propicia la preservación de ambos. Sin machos y hembras la reproducción es imposible; sin amos y esclavos, la preservación de los esclavos es imposible. La primera diferencia es del cuerpo, la segunda, del alma, pues es diferencia de inteligencia. Aunque la diferencia parece clara, más adelante se examinan las dificultades que la presencia del esclavo representa para la *polis*. En el nivel más obvio, es claro que si el esclavo carece de inteligencia para ser autárquico, bien puede cuestionarse si en efecto es ser humano; y si no lo es, propiamente no puede formar parte de la *polis*. Por otra parte, si la *polis* necesita el trabajo de los esclavos, para que los amos puedan dedicarse exclusivamente a los asuntos de la *polis*, enfrentamos una aporía: la *polis* se mantiene con el trabajo de los trabajadores excluidos de ella. Los libres (amos) deben su libertad a los esclavos.

Conforme examina la formación de la *polis*, Aristóteles recalca la diferencia entre mujer y esclavo para llamar la atención al sentido en que cada uno lo es por naturaleza: la mujer no es esclava por naturaleza porque puede tener la inteligencia para mandar; el esclavo sí lo es porque carece de ella. Entre los bárbaros, explica Aristóteles, es común que a las mujeres se les trate como esclavas, pero ello no demuestra que lo sean por naturaleza. Su trato a las mujeres se debe a que sus comunidades son de esclavos, tanto de machos como de hembras, pues entre ellos no existe la inteligencia para mandar. Este punto se esclarece si consideramos que en el seno de la familia aparece inicialmente la diferencia entre el que manda y quienes obedecen como la diferencia entre padre e hijos. El padre los gobierna como rey. La diferencia entre padre y rey sólo aparece cuando el mando se ejerce fuera de la familia, cual veremos en la siguiente etapa. En las naciones bárbaras no se distingue propiamente entre padre y rey, razón por la cual el

[4] Esta diferencia no la captan adecuadamente quienes pretenden inferir del estudio de simios orangutanes los orígenes de la *polis*.

rey trata a sus súbditos como si fueran sus hijos; puesto que no lo son, lo obedecen como esclavos. En rigor, sólo cuando las relaciones entre los individuos alcanzan el grado de igualdad que supone la *polis*, se puede decir que hay esposos y esposas.

En todo caso, el punto a destacar es que en los inicios de la formación de las comunidades humanas aparecen ya dos perspectivas desde las cuales se puede confundir el sentido en que son naturales. Entre los animales no hay amos y esclavos porque la preservación de la manada no depende de la inteligencia de sus "líderes" ni de la disposición a obedecer. El hombre comparte con algunos animales el modo de reproducción mas no el de conservación. La supervivencia del hombre depende de su inteligencia.

De la colección de hogares (*oikoi)* surge la villa (*kôme*). En ellas se conserva el principio de mando del *oikos*, pero extendido a la multitud de hogares. En la villa manda el rey pero ejerce su autoridad como si fuera un anciano que manda en su hogar. Lo importante es notar que es una etapa en la cual la unión sigue siendo natural porque se trata de grupos consanguíneos, pero el mando ya no es natural como lo es el de padres sobre hijos, mujeres y esclavos. La villa es menos natural que el hogar si por natural se entiende lo corpóreo y las necesidades animales, pero es más natural, más propiamente humana, porque se aproxima a la *polis*.

La *polis* aparece cuando el fin que rige a las villas, es decir, subsistencia y seguridad, ha sido cumplido: se ha alcanzado la autosuficiencia. Podemos entender que se trata del momento en el cual están dadas las condiciones económicas para que las preocupaciones por la existencia cotidiana ya no sean el bien más alto. La *polis* es para vivir bien, pero este fin impone la necesidad de elucidar en qué consiste vivir bien. Esta elucidación sólo la necesita y la puede realizar el animal con *logos*. Con el *logos* el hombre hace patente lo provechoso y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Hay un camino continuo entre lo placentero y doloroso —distinción común a todo animal—, lo provechoso y lo dañino —distinción propia del nivel "pre político" o anterior a la *polis*— y lo justo y lo injusto, que sólo es propiamente posible en la *polis*. Es importante notar la continuidad porque los tres pares están en la *polis* y cada uno de ellos es captado como lo propiamente bueno para el hombre.

Aristóteles afirma que la *polis* es primero por naturaleza, es decir, más primaria que la familia o el individuo. (1253a19-20). Esta afirmación debe

alertarnos al cambio de perspectiva, pues tomada literalmente contradice toda la exposición. Debemos recordar que para Aristóteles lo primero en el tiempo no es lo primero por naturaleza.[5] La secuencia individuo, familia, hogar, villa y *polis* es el modo como imaginamos la aparición de la *polis* pero ella no muestra la naturaleza de la *polis*. La primacía de la *polis* es sustentada por la primacía del todo sobre las partes. Sin el todo no hay partes. (*to gar holon proteron anankaion einani tou merous*.) (1253a20-21). Este principio es evidentemente verdadero en el caso de cualquier organismo viviente. Pero la *polis* no es un organismo y por lo mismo, la relación entre sus partes y el todo puede ser análoga a éste, pero no la misma. El individuo, nos dice Aristóteles, no puede subsistir sin *polis*, pero esto no es verdad porque lo puede hacer en la familia o en la villa. Los bárbaros no viven en *poleis*. La subordinación del individuo a la *polis* no es en el sentido meramente biológico porque en cuanto animal el hombre no es ya "político". Sólo lo es en potencia, pues sólo en ella el hombre puede alcanzar su perfección en cuanto hombre. Esto se aprecia al considerar que el hombre es animal político por naturaleza gracias a que es el animal constituido por el *logos*. Su inteligencia lo hace a la vez capaz de ser el animal más violento y destructivo o el mejor de los animales. El hombre es el animal con armas como consecuencia de ser el animal con *logos*. Sólo en la *polis* se puede educar en la justicia porque la justicia es el orden de una comunidad política y lo justo es el juicio sobre lo justo. Aunque la *polis* tiene primacía sobre el individuo porque sin ella no puede llegar a la perfección, también se puede decir que la *polis* es el instrumento del individuo para alcanzar la perfección. El fin que rige sus actos es la perfección propia. Más adelante Aristóteles explicará la tensión entre estas dos maneras de entender la relación entre el todo y la parte en el caso de la *polis*. Por ahora lo importante es captar que el movimiento desde la familia hasta la *polis* es natural tanto por las peculiaridades corpóreas del hombre como por su diferencia específica, es decir, el *logos*. Sus necesidades son naturales, y los modos de satisfacerlas también, pero las primeras no están inicialmente determinadas por el *logos*. El *logos* es el principio natural mediante el cual el hombre se construye a sí mismo y se aleja de lo natural. De ahí que la *polis* sea naturalmente artificial.

[5] Para este aspecto del pensamiento aristotélico, ver *Física,* Libro I.

Capítulo 3 (1253b1 - 23)

En el capítulo 3 se dirige la atención a las partes de la *polis* porque cuando investigamos qué es algo, una de las maneras usuales de realizar la investigación es examinando sus partes. Bien podría decirse que la elucidación de la naturaleza de la *polis* consiste precisamente en llegar a mostrar la relación entre el todo y sus partes; asimismo, podría decirse que todos los problemas políticos son comprensibles como problemas de articulación entre las partes y el todo. El *oikos* u hogar es la parte más elemental de la *polis* en el sentido de que toda *polis* es una conjunción de *oikoi*, por lo cual es necesario examinar qué tipo de comunidad es un *oikos*, qué relaciones se dan en su interior. Aristóteles encuentra tres tipos de relaciones: la de amo y esclavo, la de esposo y mujer, y la de padre e hijos. Pregunta si cada una de ellas requiere un saber especial, esto es, si realizar la función de amo, esposo y padre es algo que se puede desempeñar mejor o peor.

Un criterio para responder a esto se obtiene a partir de la consideración de cuál es el propósito del *oikos*, pues las tres actividades deben contribuir a su desarrollo. El fin del *oikos* es obtener los bienes necesarios para la subsistencia, literalmente, mediante la *oikonomia*, o administración del *oikos*; sin embargo, de las tres relaciones en su interior, parecería que sólo la del amo con el esclavo está encaminada a ello y por consiguiente a algunos les parece ser la única. Procurar los bienes de consumo para el *oikos* es la habilidad "llamada *chrematistike*". Debemos notar que ya en el *oikos* están presentes las tres relaciones que deben armonizarse, pues cada una de ellas puede contribuir a la producción de los bienes de diferente manera y en diferentes momentos, así como obstaculizar su función básica, cual ocurriría con el esclavo inepto, la mujer infértil u holgazán, o los hijos dilapidadores. También es importante notar que ya en el *oikos* aparece la doble perspectiva sobre la comunidad en cuanto que es a la vez fin y medio de sí misma: el **fin** de su actividad crematística es obtener los bienes para vivir y vivir bien, sus miembros, por tanto son **instrumentos** de dicho fin. Esta doble relación se extiende desde el *oikos* hasta la *polis*, y en cada momento adquiere una modalidad propia. El individuo es instrumento de la *polis* y ella es instrumento del individuo. Sin embargo, esta relación instrumental requiere clarificación porque inicialmente parece ser opuesta a la noción de comunidad en cuanto que el dueño de un instrumento y el instrumento no

pueden pertenecer a ella de la misma manera. El caso crítico es el esclavo pues es a la vez un ser humano y un instrumento del amo, de lo cual se sigue que no pueden buscar el mismo bien y por tanto tampoco pueden formar una comunidad.

Capítulo 4 (1253b23 - 1254b16)

En este capítulo Aristóteles sienta las bases para clarificar la relación de amo y esclavo. La consideración fundamental es que el *oikos* requiere apropiarse de bienes, tener propiedades, y por consiguiente la habilidad para la apropiación es la principal. De ahí que todo cuanto sirva de instrumento para la apropiación puede ser considerado como elemento necesario para cumplir la función del *oikos*. La vida en comunidad hace posible la fabricación de los instrumentos que la benefician. Puede decirse, por tanto, que vivir bien sólo es posible con el uso de instrumentos. Aristóteles fantasea con la posibilidad de que tuviésemos instrumentos automáticos que no sólo realizaran las tareas cotidianas sino que anticiparan nuestras necesidades y deseos. Esta fantasía sugiere que si todo el trabajo pudiera automatizarse (cual lo intentamos hacer hoy en día) uno de los elementos del *oikos* habría desaparecido, de la misma manera que desaparecería la relación conyugal si se pudiera realizar la reproducción *in vitro* o si la relación entre padres e hijos fuera sustituida por una entre tutores estatales y jóvenes. En cualquiera de los tres casos se aboliría el *oikos* en cuanto comunidad natural porque las relaciones naturales habrían sido sustituidas por instrumentos artificiales.

En el análisis de lo instrumental, Aristóteles distingue entre instrumentos animados e inanimados. Ejemplo del primero puede ser un albañil como instrumento del arquitecto o un soldado como instrumento del general. En el primer caso, el arquitecto sólo puede usar al albañil adecuadamente como parte del proceso de edificación, y en el segundo el soldado para la guerra. Ninguno de los dos es instrumento *per se*. Pero el esclavo es diferente de ellos porque es una posesión del amo. En cuanto tal, es visto como parte del equipo del *oikos*, distinguible del arado porque es un ser viviente. Sin embargo, puesto que es humano, resulta problemático tratarlo como posesión y como instrumento porque, por naturaleza no es ninguno de los dos. Usarlo como instrumento, por tanto, es inherentemente injusto,

pero al mismo tiempo también es necesario para cumplir el fin del *oikos*. De ello se seguiría que en el nivel más elemental, la comunidad humana llamada *oikos* es ya necesariamente injusta. En el capítulo siguiente Aristóteles ofrecerá una salida de este dilema.

Antes de ofrecer la solución hace una distinción muy importante entre *poiesis* y *praxis:* recalca que difieren en *eidos* pues *"ho de bios praxis, ou poiesis, estin"* (1254a7). El *bios* es acción, no producción. El término "*bios*" se refiere al modo de vida del hombre, como cuando se distingue entre "vida" práctica y "vida" teorética. Debemos distinguirlo de *zoe*, la vida en el sentido en que todo ser animado la tiene. Diferir "*en eidos*" significa que son dos tipos de actividad regidas por diferentes principios, pues unas son las que realizamos para mantenernos vivos, otras las que realizamos como humanos. La *praxis* tiene como finalidad lo bello y lo noble (*kalon*) mientras que la *poiesis* se rige por lo útil. A cada una le pertenece una modalidad de lo instrumental. El esclavo es instrumento para la *praxis*, mientras que el buey lo es para la *poiesis*. Se puede usar a un esclavo para jalar el arado pero no se puede usar a un buey para servir al amo en cuanto humano. El uso propio del esclavo, por tanto, es para la praxis pero se puede mezclar con el uso para la producción o *poiesis*. En el segundo caso, tratándolo como bestia, se llega a su completa deshumanización.

La presencia del esclavo en el *oikos* sólo es justificable por su naturaleza casi subhumana. Aristóteles define al esclavo como aquél que por naturaleza es posesión de otro e instrumento para la acción. Pero tan pronto lo dice se pregunta si en efecto hay esclavos por naturaleza, tema que analiza en los capítulos 5, 6 y 7.

Capítulos 5 a 7 (1254b17 - 1255b40)

Para elucidar el problema de la esclavitud, primero es menester examinar la relación entre mandar y obedecer, recurriendo tanto a lo que la razón nos muestra como a la experiencia. Primero se aborda la cuestión en el sentido más general: ¿Cómo aparece la relación entre mando y obediencia? Mandar y obedecer no es sólo una relación necesaria o impuesta, pues hay múltiples manifestaciones de que también puede ser una relación ventajosa o útil. En el sentido más general, todas las cosas compuestas tienen algún principio que ordena la relación entre las partes y el todo, pero esto se aprecia con

mayor claridad en los seres vivientes: todos los organismos necesitan que el movimiento de sus partes obedezca a un principio rector. El animal está compuesto de alma y cuerpo, y la primera manda. Los términos griegos para mandar y obedecer son *archein* y *archesthai*, voces activa y pasiva del mismo verbo. Para evitar un supuesto "antropomorfismo" en la comprensión de la relación entre alma y cuerpo de los animales, es útil destacar que si bien el significado original de los términos sí remite a la relación entre príncipe y súbditos, el uso que Aristóteles le da es mucho más complejo. Así como en un ejército el príncipe es el principio ordenador, en un organismo el alma es aquello a lo que se le atribuye el orden del cuerpo, no en el sentido de que emita órdenes sino que mantiene el orden de los movimientos del cuerpo. Cuando este principio ordenador falla o cesa, el animal enferma o muere; su cuerpo no desaparece con la muerte, pero deja de funcionar como el todo que era y sus partes ya no trabajan como tales. Las partes del cadáver se pudren porque ya pertenecen a otro orden de cosas, ya no son partes de un animal viviente. En todo caso, para el argumento de Aristóteles es suficiente establecer que en los seres vivientes la relación entre mandar y obedecer se aprecia como el orden orgánico de sus partes. Ningún ser viviente es anárquico. La relación entre alma y cuerpo es considerada paradigmática para todas las relaciones entre mandar y obedecer.

En el segundo paso del argumento, la relación entre alma y cuerpo es considerada desde la perspectiva de lo superior y lo inferior, de lo cual se sigue que quien manda es superior a quien obedece. En este caso la superioridad es funcional: el alma es el principio de orden del cuerpo, y sin orden el cuerpo se desintegra y muere. En este sentido altamente metafórico se puede afirmar que el alma es mejor que el cuerpo. De ahí se puede concluir que el alma manda al cuerpo como el amo al esclavo y la inteligencia (*nous*) manda a los deseos (*orexis*) conforme al mando político o real. Continuando con la metáfora se concluye que así como el alma "manda" para beneficio del cuerpo, el amo lo hace para beneficio del esclavo. Es evidente que el esclavo es una "parte" del *oikos* que no podría subsistir por sí misma, así como la mano o la pierna no pueden ser "autónomas".

Por qué la relación entre inteligencia y deseos es presentada como "política" o "real", también requiere comentario. Entiendo que el alma "manda" al cuerpo sin solicitar su permiso u opinión, como cuando movemos un brazo o caminamos. Difiere de ello la relación entre la inteligencia y los

deseos (ambas son "partes" del alma) en cuanto que las "órdenes" de la inteligencia no son necesariamente "obedecidas" por los deseos. Cuando deseamos algo vehementemente, la inteligencia puede oponerse mostrando lo dañino o peligroso que podría ser actuar conforme al deseo. Pero si nuestra educación ha sido defectuosa, el deseo se impone, como bien lo sabemos. Sólo si somos capaces de "escuchar razones" podemos frenar nuestros deseos. Es claro que en la relación entre alma y cuerpo no hay lugar para la elección, pues el alma siempre desea el bien del cuerpo, mientras que en el segundo, la posibilidad de elegir va junto con la posibilidad de dañarse a sí mismo. El alma de un individuo sano nunca le "ordenaría" azotar su cabeza contra un muro, mientras que el deseo de un comelón es libre de obedecer o ignorar a la razón. Así, la metáfora de inteligencia y deseo aplicada a la relación entre gobernante y gobernado implica que la superioridad del primero sólo es genuina cuando juzga inteligentemente y con ello se justifica tanto la bondad de su mando como la conveniencia para el gobernado de acatar sus órdenes. La metáfora del "cuerpo político" ha perdurado a lo largo de los siglos para hablar de la relación entre el todo y las partes —lo superior y lo inferior, el mando y la obediencia— y siempre oscila entre las dos metáforas propuestas por Aristóteles.

El argumento del alma y el cuerpo, es decir, el de las jerarquías naturales, ha mostrado que la relación entre amo y esclavo no es necesariamente contraria a la naturaleza y que cuando es benéfica para ambos es justa; sin embargo, el hecho de que hay jerarquías naturales no es suficiente para mostrar que todas las jerarquías son naturales. La experiencia indica que la esclavitud usualmente es consecuencia de la conquista y no de la superioridad natural de amos sobre esclavos en el sentido recién expuesto. Además, la esclavitud usualmente es aprobada por la ley del conquistador y, por consiguiente, es considerada justa. Aristóteles explica que tanto quienes niegan completamente que haya esclavos por naturaleza como quienes afirman que la conquista es la demostración de la superioridad natural del conquistador y que el poder justifica la esclavitud, incurren en anfibologías.

Un primer argumento es que el esclavo por violencia no puede ser esclavo natural porque antes de ser conquistado vivía libremente. Pero lo natural es igual siempre y en todas partes, por tanto no es esclavo por naturaleza quien ya ha mostrado tener la inteligencia necesaria para vivir autónomamente.

En contra, se argumenta que hay relación intrínseca entre violencia, excelencia y dominio, pues la capacidad de dominio es una excelencia que manifiesta y justifica la superioridad. Sin embargo, Aristóteles considera que el dominio sólo es justo si la guerra es justa. Y la guerra es justa sólo si, por una parte, la violencia se ejerce para someter a un inferior que se rehúsa a obedecer y, por otra, el conquistado efectivamente vivirá mejor sometido al amo que siendo libre. Esta condición se cumpliría cuando el pueblo conquistado está sumido en la barbarie y comete grandes injusticias y crímenes tanto en su propio seno como contra sus vecinos. Si el conquistador genuinamente es más virtuoso que el conquistado, entonces el mando que ejerce es justo y conforme a la naturaleza porque el superior manda al inferior. Subrayo que es la superioridad moral y política, no la superioridad militar, la que justifica la conquista. Este es el único caso de guerra justa. El problema perenne es que se cree que la superioridad militar es prueba de superioridad moral. Por ser esta creencia muy ajena a las nuestras es necesario explicitar el argumento: en la mayoría de las naciones se admiran la libertad y el imperio como la mejor vida, lo cual implica que las virtudes militares son las más altas. De ello se sigue que el vencedor en la guerra necesariamente es más virtuoso que el vencido.[6] Sin embargo, la superioridad del conquistador y su derecho a esclavizar no se defiende exclusivamente con base en su excelencia castrense sino que se atribuye a la estirpe, como cuando se dice que el príncipe es descendiente de los dioses o es él mismo un dios. Aristóteles refuta este argumento señalando que la estirpe del vencido, antes de la derrota, también era considerada divina o exaltada. Si la superioridad o nobleza de la progenie fuera por naturaleza, no se cancelaría con la derrota. Pero los defensores de la superioridad natural del conquistador no reconocen esta consecuencia porque lo imaginan como invencible.[7]

En suma, la diferencia entre amo y esclavo sólo puede ser natural o universalmente válida (independiente de lugar y circunstancia) cuando se basa en la diferencia entre virtud y vicio. Pero esta diferencia sólo ocasionalmente coincide con la diferencia entre conquistador y conquistado, de lo cual se sigue que usualmente la guerra y la esclavitud son injustas. Aristóteles concluye este argumento diciendo que cuando la relación entre amo y

[6] Esta identidad se hace patente en la etimología de "virtud": excelencia del *vir*.

[7] En la *República*, Lib. I, Sócrates refuta ampliamente esta tesis.

esclavo es conforme a la naturaleza, los une la amistad y el beneficio recíproco, pero cuando es por ley y violencia, es nociva para ambos. En el capítulo 7 se expone una consecuencia más o menos obvia de los argumentos anteriores: la relación entre amo y esclavo no es política porque ésta sólo se da entre hombres libres e iguales.

Capítulos 8 a 12 (1256a1 - 1259b17)

En los capítulos 8 a 12 Aristóteles aborda el tema de la propiedad y la adquisición. A lo largo de esta sección es importante destacar el movimiento desde lo natural hacia lo artificial porque es una de las maneras como se exhibe qué es una *polis*, es decir, la manera como lo natural y lo artificial se conjuga en las comunidades humanas. Todo ser viviente necesita adquirir para sí alimento y en esta necesidad se encuentra lo que podríamos llamar la raíz natural de la propiedad. Aristóteles dirige la atención a la analogía entre animales y hombres: así como el tipo de alimento que consume cada animal determina dónde y cómo vive, el modo de apropiación de alimentos de los hombres también los distingue y determina su modo de vida. La clasificación más primitiva los divide en nómadas, cazadores, pescadores, piratas y agricultores. También los hay que combinan algunas de estas actividades. Cada uno de estos modos de apropiación de alimentos conlleva un modo de vida que a su vez desarrolla la habilidad especial correspondiente, así como los gustos y tradiciones. Así, los piratas necesariamente deben ser valientes y diestros con las armas, mientras que los pescadores son más pacíficos. A cada tipo de vida le corresponde una modalidad del *oikos*, pues las habilidades son las que sirven para su manutención. Aristóteles destaca que en este nivel primitivo la relación entre deseos y su satisfacción es sencilla y directa. Los límites del deseo son naturales y por consiguiente no es necesaria la templanza. Este punto es importante porque una de las cuestiones centrales de la política es el control del deseo. El deseo es natural, pero paulatinamente deviene una mezcla de lo natural con lo artificial; el hambre es natural, pero el apetito de un *gourmet* es una mezcla de hambre natural con gustos artificiales.

El momento clave en la transformación del deseo se encuentra en la invención del dinero y el desarrollo de las habilidades para obtenerlo. Sólo cuando el comercio se realiza con dinero se puede decir que la comunidad

ya salió del nivel primitivo y propiamente tiene vida política. Mientras no se ha inventado el dinero, la posibilidad de acumular riqueza está limitada por la naturaleza de las cosas: vino, cereales, ganado, etc., son perecederos y sólo tiene sentido acumularlos en relación con su posible consumo. Con la invención del dinero se rompe el círculo natural entre deseos y cosas que lo satisfacen, pues el dinero no está sujeto a la naturaleza. Debido a ello, se puede acumular ilimitadamente. La acumulación del dinero es la condición de posibilidad del lujo. Vemos, por tanto, que la condición de posibilidad de la vida en la *polis* es la misma que produce el problema fundamental de toda *polis*: la producción, el control y distribución de la riqueza. El dinero se inventa para facilitar el trueque, mismo que surge cuando la relación entre producción y consumo se desequilibra y hace necesario cambiar los excedentes por otros artículos. El trueque está enraizado todavía en las determinaciones naturales: la cosecha abundante de una región y la sequía de otra mueven a las comunidades a intercambiar. Así, el dinero es el invento humano para responder a la heterogeneidad de climas, tierras, etc. Como lo sugiere Aristóteles, la invención del dinero tiene el efecto del rey Midas, pues transmuta lo natural en artificial convirtiendo a las cosas en mercancías. *Polis* y mercancía van juntas: ambas son a la vez naturales y artificiales. La invención del dinero altera tanto al *oikos* como a la *polis* porque en ambos contextos se llega a pensar que el propósito es propiciar el enriquecimiento. Se confunde vivir bien con vivir lujosamente. Es evidente que el *oikos* anterior a la *polis* no está organizado con la intención de acumular riqueza. Esta posibilidad se abre con el comercio entre los *oikoi* pero no es su función propia. Vemos así cómo el *oikos* produce su propia alteración y con ello la confusión sobre su fin propio. Un conjunto próspero de *oikoi* forma una *polis* rica y con ello se propicia otra confusión al asumir que la riqueza es el fin de la *polis*. Sin embargo, la prosperidad de los ciudadanos y el bien de la *polis* no son lo mismo, cual se sugiere con las anécdotas de Tales y del "banquero" Siciliano. El primer filósofo, gracias a sus conocimientos de astronomía, crea un monopolio de prensas de aceitunas; el primer "banquero", gracias a su inteligencia comercial, forma el monopolio del hierro. Uno por sabio y el otro por rico son rivales de los poderosos de la *polis*. En suma, la riqueza es condición de posibilidad de la *polis* y factor de su destrucción.

Capítulo 13 (1259b18 - 1260b26)

En el capítulo 13 Aristóteles aborda el tema de la virtud. A primera vista parece un cambio algo abrupto, pero reflexionando sobre su nexo con el resto del primer libro resulta clara su pertinencia. Al inicio del libro se explicó la necesidad de examinar las partes de la *polis* y su articulación debido a que hay confusión respecto a la diferencia entre el mando del amo en el *oikos*, el del déspota y el del político. Al analizar las partes se hizo evidente que toda comunidad humana es un instrumento para la apropiación de los bienes necesarios para vivir. Esto a su vez hizo necesario examinar los modos como se ejerce la apropiación y su desarrollo desde los niveles precarios de nómadas y cazadores hasta la invención del dinero. Una vez expuestas las partes que conforman a la *polis*, es necesario explicar que cada una tiene su excelencia propia y que no deben confundirse la del *oikos* con la de la villa y la de la *polis*. La estructura del primer libro es perfectamente circular.

Al concluir el primer libro podemos constatar una de las características distintivas del modo de escribir de Aristóteles: hacer aflorar las aporías inherentes en el tema discutido. En el caso de la *Política*, hemos visto que se comienza por distinguir las partes de la *polis*, pero al examinar cada una de ellas comenzamos a ver que cada una sólo es "parte" de manera problemática y hasta antagónica, pues cada parte se concibe a sí misma como *telos* de la convivencia humana. Integrar lo que es bueno para el individuo con lo bueno para la familia, el *oikos* y la *polis* no es algo que ocurra automáticamente. Parecería ser que al examinar las partes constitutivas de la *polis* hemos desarticulado su pretendida unidad.

Resulta particularmente aporética la relación entre *polis*, amos y esclavos, pues, como lo destaca Pangle,[8] por una parte, el "esclavo por naturaleza" es alguien cuya capacidad intelectual es tan deficiente que requiere ser cuidado por otros; por otra, la función propia del esclavo en la *polis* (no en el *oikos*, como en el caso anterior) consiste en ser capaz de administrar los negocios del amo para que éste tenga el ocio necesario para servir a la *polis*. En el primer caso, el esclavo es una carga para el amo y en el segundo no puede ser un deficiente mental: en uno le quita tiempo y dinero y en otro le quita el derecho natural a mandarlo.

[8] Pangle, Th. (2013), pp. 30, 42-50.

Libro II

Capítulo 1 (1260b27 - 1261a10)

Al inicio de este libro Aristóteles enfatiza a quién está dirigido: a quienes desean ver cuál es la más fuerte y resistente (*kratiste*) de las comunidades políticas y además tienen el poder y la capacidad de vivir lo más posible "conforme a sus plegarias". Esta afirmación implica que la "teoría política" o *theorein peri tes koinonias tes politikes*, es de interés especial para quienes son capaces de dirigir los rumbos que sigue su comunidad, es decir, para aquellos que efectivamente tienen autoridad o pueden llegar a tenerla. La investigación sobre la política es pertinente para políticos: para los gobernantes y los gobernados que alternan en los puestos públicos. Un poco más adelante se indagará sobre quiénes son propiamente los gobernantes, pues esto depende del tipo de régimen. Por ahora cabe destacar que Aristóteles escribe, su *Política,* en primera instancia, con fines prácticos, es decir, para orientar el conocimiento y la acción de los gobernantes. Es evidente que la investigación sobre la mejor comunidad, la más fuerte y resistente, carece de interés para los no ciudadanos o para los excluidos del gobierno por cualquier razón. Ver o contemplar (*theorein*) los modos como se organizan las comunidades políticas no es una indagación, como decimos ahora, "meramente académica", porque se lleva a cabo con la intención de esclarecer en qué comunidad efectivamente se puede vivir mejor. Y esta preocupación es vital cuando estamos conscientes de las deficiencias de la nación o comunidad en la cual vivimos. La indagación sobre política encuentra su motivación principal tanto en la insatisfacción con la propia sociedad como en la expectativa de poder mejorarla. La teoría política es para hombres efectivamente libres.

Cabe advertir, además, que desde el inicio se hace hincapié en distinguir entre la motivación sofística y la propiamente política en este estudio. Con ello se alude al hecho de que la crítica de la situación en la que se vive se puede realizar más con el afán sofístico de distinguirse y causar polémica que con el propósito de genuinamente mejorar a la sociedad. La crítica a las instituciones políticas sólo es saludable cuando no es sofística y no es sofística cuando genuinamente está orientada por el deseo de fortalecer y mejorar a la propia sociedad. Más adelante, (capítulo 8) al examinar las propuestas de Hipodamo, se ejemplificará la diferencia entre la actitud sofística y la del ciudadano. La diferencia es todavía más pertinente para nuestra propia época pues ahora la ciencia política es una actividad profesional en la cual, por una parte, el compromiso del científico político con su propia nación está prohibido por su afán de "objetividad científica", mientras que, por otra, en la práctica, el científico político no puede evitar ser identificado con alguna de las fuerzas políticas de su nación[1] No es ajeno a nuestra experiencia el caso del intelectual radical cuya radicalidad tiene más el propósito de ganar fama y poder que de beneficiar genuinamente a su nación.

Que Aristóteles comience este libro dirigiendo la atención a los diversos tipos de escritores sobre política tiene por consecuencia que nosotros, sus lectores, nos preguntemos sobre la propia motivación del filósofo. ¿Puede evitar los dos extremos que asedian a quien pretenda ser científico político: utopía y parcialidad? En el transcurso de la obra podremos apreciar cómo y por qué Aristóteles se salva de ambas. También es pertinente que el lector se pregunte sobre su propia motivación al estudiar esta obra.

La investigación se llevará a cabo examinado dos tipos de *politeiai*, de modos de convivir políticos: aquellos que algunas *poleis* usan y son consideradas por ello como bien gobernadas; y aquellos que han sido propuestos por algunos y parecen bien pensados. Se examinarán, por tanto, los regímenes de hecho usados por las mejores *poleis* y las propuestas que podrían ser útiles y benéficas aunque no se hayan puesto en práctica. La investigación debe ir más allá de los límites de lo ya experimentado pero siempre cuidando que al rebasarlos no se incurra en utopías.

Aristóteles comienza por lo que considera el principio natural de la investigación: ¿qué comparten quienes viven en comunidad? O ¿cómo se cons-

[1] Ver Strauss, L., (1959), Cap. 1.

tituye lo común en una comunidad? Lógicamente, descarta la posibilidad de que haya comunidad sin nada en común. Sólo hay dos posibles modos de tener en común: o todo es común, o algunas cosas lo son y otras no.

Capítulos 2 a 6 (1261a11 - 1266a30)

Para explorar la dicotomía sobre la propiedad, Aristóteles critica las propuestas de Sócrates en la *República* y en *Las Leyes*. Su modo de interpretar ambos diálogos es algo desconcertante, pues es del todo indiferente a su forma dramática, a tal grado que toma al Sócrates de la *República* como si fuera el mismo personaje que el Extranjero ateniense de *Las Leyes*. Esta equivalencia muestra, mínimamente, que para efectos de su argumento, Aristóteles no considera necesario distinguirlos porque lo importante son sus propuestas. Aunque no es este el momento de discurrir sobre la interpretación aristotélica de Platón, para efectos de nuestra comprensión del argumento aristotélico, es suficiente notar que si se interpretan los diálogos de Platón haciendo caso omiso de su ironía y construcción dramática, en efecto contienen supuestas "tesis platónicas" ya proverbialmente utópicas. A mi entender, Aristóteles elabora su crítica a Platón con plena conciencia de la diferencia entre el nivel esotérico y el nivel exotérico de los diálogos. Su "crítica" tiene el propósito de hacernos conscientes del problema hermenéutico de todo escrito de filosofía política. Podría decirse que a propósito interpreta mal a Platón para mostrarnos un ejemplo que a su vez nos ponga sobre alerta respecto al problema de cómo leer su *Política*. Aristóteles oculta su propia ironía ignorando la de Platón.[2]

En la *República*, Sócrates "propone" que mujeres, niños y propiedad sean comunes para la clase de los guardianes y justifica esta propuesta argumentando que con ello se perfecciona la unidad de la *polis*. Aristóteles comienza por cuestionar la premisa de que el mejor régimen sea el que más propicia la unidad, pues en su opinión la unidad excesiva es contraria a la naturaleza de la *polis* y puede destruirla. Esta es una de sus tesis fundamentales y bien podría decirse que toda su *Política* es una explicación de ella.

Recordando la analogía de la *polis* con un animal podemos comenzar a entender mejor su crítica. Así como un animal necesariamente está con-

[2] Para una discusión amplia de este aspecto del libro II, ver Michael Davis, (1996), capítulo 2 y Thomas Pangle, (2013), pp. 71 a 79.

formado por múltiples partes y su desarrollo o florecimiento consiste en la explicitación de las diferencias entre sus órganos a la vez que a su interacción armoniosa, pues la eliminación de las diferencias lo aniquilaría, una *polis* se forma mediante el desarrollo armonioso de sus partes, es decir, familia, hogares y villas.[3] Sin embargo, mientras que el animal es un todo natural desde que nace y sus partes (órganos) funcionan ordenadamente, la *polis* no es natural en el mismo sentido ni sus partes colaboran armoniosamente en apego a un orden que las unifique. En la *polis* vemos una relación entre el todo y las partes *sui generis* porque son producto de la acción humana y por consiguiente es a la vez natural y artificial. El hombre, actuando conforme a su naturaleza, construye la *polis*. De ahí que el problema político fundamental consista en la relación entre el todo y las partes de la *polis*. Aunque la *polis* es primero que sus partes en el mismo sentido que el animal es "primero" que sus órganos —el todo del que son partes rige u ordena el modo de ser de las partes—, la *polis* difiere del animal porque sus partes pueden existir sin que propiamente formen una *polis*. Un conglomerado de familias o tribus, así como una multitud de villas o pueblos no forman una *polis* por el mero hecho de ser vecinos o asociarse para defenderse o comerciar. La *polis* requiere algo más que la utilidad recíproca entre las partes, pues éstas tienen que trabajar para un bien común sin perder su propia naturaleza. Así, el individuo participa en su familia siendo a la vez una parte necesaria e independiente, pues puede sobrevivir sin ella pero no puede reproducirse; las familias a su vez necesitan colaborar con otras para formar la unidad mayor pues así logran mejorar sus posibilidades de subsistencia y seguridad. Sin embargo, cada familia conserva su propia identidad e intereses diferentes de las otras. La paradoja que subyace en este proceso es que en efecto la *polis* usualmente se ve escindida porque cada una de sus partes atiende más a su bien propio que al bien común, pero, al mismo tiempo, si en aras de la unidad se cancelan las diferencias de cada parte que la constituye, en vez de lograrse una mejor *polis*, se le destruye.

[3] En libros posteriores se analiza con mayor detenimiento cuáles son las partes de la *polis*.

El problema de fondo, señala Aristóteles, es que los seres humanos difieren en *eidos*.[4] Con ello desea destacar el hecho de que los hay más o menos inteligentes, valientes, honrados, etc. y por consiguiente su aportación a la comunidad en humores, caracteres y virtudes, ni se debe ni se puede homogeneizar por afán de unidad. En vez de unidad, a la *polis* la salva la "igualdad recíproca" (*to ison to antipeponthos*)[5] Con esta expresión y la referencia a la *Ética Nicomaquea,* él indica lo fundamental de la justicia distributiva. Traducida más literalmente, la frase significa "igualdad de padecimiento", es decir, que conforme a las diferentes formas o *eide* de los humanos, cada una recibe o sufre lo proporcionalmente igual que otras. Esto contrasta con el precepto de Sócrates para los guardianes, quienes están educados para padecer o sufrir lo mismo todos, lo cual sólo sería factible si no hubiera diferencia en *eidos* entre ellos. En suma, Aristóteles considera que la heterogeneidad es natural y saludable para la *polis*. La *polis* es un "animal artificial", semejante al animal natural en la necesidad de que sus partes trabajen armoniosamente, diferente porque sus partes no armonizan sin la operación de la razón.

Tras haber demostrado que la unidad excesiva destruye a la *polis*, Aristóteles dirige la atención, en el capítulo 3, al modo como se propone la comunidad de propiedad, mujeres y niños en la *República*. Como buen lógico, primero nos hace notar que si todos dicen "mío" de la misma cosa, cual lo propone Sócrates, esto puede entenderse como que cada uno dice "mío" o que todos juntos lo dicen. En el primer caso, resulta imposible porque si algo es mío no puede también ser de otro y si es de todos no es de ninguno, con lo cual se cancela el sentido de "mío", puesto que con el posesivo se expresa la exclusión de los otros. La propiedad colectiva es lógicamente contradictoria y como consecuencia de ello nadie en particular la cuida. Esta conclusión no descansa propiamente en la contradicción lógica sino en la fenomenológica. Su raíz se encuentra en el acto de apropiación, cuya finalidad última es la manutención del individuo. La manzana que yo como no puede ser comida por otro y no tiene sentido decir que es propiedad de ambos.

[4] Ou monon d' ek pleionôn anthrôpôn estin he *polis*, alla kai ex eidei diapherontôn. (1261a22-23).

[5] Dioper to ison to antipeponthos sôzei tas poleis. (1261a30-31).

La segunda objeción de Aristóteles es respecto a la comunidad de hijos, cuyas consecuencias serían contrarias a las esperadas por Sócrates. En vez de fortalecer la comunidad, la afloja, pues siendo los hijos comunes, nadie le prestará atención a cada uno en particular. Son hijos de la *polis*, no de los padres. No habrá afecto entre ellos. Además, cuando surjan riñas o haya homicidios, todas tendrán que ser juzgadas como violencia ejercida contra extraños, pues al abolir la familia también se aboliría una de las barreras más importantes contra el crimen. Agredir a un familiar es mayor delito que agredir a un extraño.

A continuación, se dirige la atención a otro grave efecto de la comunidad de mujeres y niños: la cancelación o minimización del afecto (*philia*). Aristóteles considera que la buena convivencia de una comunidad depende fundamentalmente de que sus miembros sientan amistad y afecto. Paradójicamente, la comunidad propuesta por Sócrates tendría el efecto opuesto al buscado porque fomentaría la indiferencia entre los ciudadanos. El afecto y el cuidado están muy vinculados a la posesión: cuidamos afectuosamente lo nuestro. Sin afecto, los ciudadanos se relacionan como burócratas. Además, la necesidad de ubicar a los niños en la clase correcta (guardianes a los de alma de oro, etc.) acentuaría el problema, especialmente entre los que no heredan de sus padres el mismo tipo de alma. Con esta observación se destaca el hecho de que el orden natural no es tan manipulable como parece suponerlo Sócrates.

Una cuarta perspectiva sobre la relación entre propiedad, afecto y amistad, es que la propiedad común no necesariamente conduce a una mejor convivencia porque con frecuencia ocurre que la colaboración no es homogénea: aunque la tierra sea de todos, no todos la trabajan con el mismo ahínco y habilidad; cuando se reparta la producción se incurrirá en desavenencias porque los perezosos reciben partes iguales a las de los laboriosos. Finalmente, se destaca otra consecuencia indeseable del comunismo socrático: la propiedad privada atenta contra el placer de poseer, así como contra el placer de regalar o ayudar a otros, ser generoso. Paradójicamente, la búsqueda de unidad mediante la cancelación de la propiedad propicia la indiferencia entre los ciudadanos.

Aristóteles hace dos consideraciones finales sobre lo indeseable de la propiedad común, una respecto a la relación entre régimen de propiedad y vida virtuosa y otra sobre la relación entre tradición e innovación. Respec-

to al primer punto, destaca el hecho de que las discordias y facciones entre ciudadanos no son consecuencia de la propiedad privada sino de la disposición fraudulenta y mezquina de los hombres.[6] La abolición de la propiedad privada no garantiza que los ciudadanos sean virtuosos. En cuanto a la segunda observación, cabe destacar que se apela a las costumbres ancestrales como base para juzgar la viabilidad de las innovaciones socráticas. Aristóteles considera que a lo largo de la historia ya se han descubierto prácticamente todas las modalidades de régimen, si bien no por ello todos han sido puestos en práctica ni todos se conocen suficientemente bien. En política, las innovaciones, entre más radicales, más proclives al fracaso. La refutación de la república socrática está en la radicalidad misma de sus innovaciones.

Para concluir la crítica a la *República*, se arremete contra la propuesta de guardianes y filósofo-rey. La dificultad central es que Sócrates no explica porqué las tres clases de ciudadanos estarían dispuestas a colaborar armoniosamente. En particular, si las diferencias entre ellas son muy marcadas, es difícil ver qué los mantendría unidos pues el bien al cual cada clase se dedica es diferente de los de las otras. Por el contrario, si las diferencias no son muy marcadas, las dos clases permanentemente excluidas del gobierno no aceptarían su condición de subordinación. No puede haber comunidad entre ciudadanos con naturalezas tan diferentes y cuyo régimen mantiene la diferencia. Los filósofos reyes tendrían que ser omnipotentes e infalibles para que los ciudadanos nunca dudaran de su propia inferioridad. En suma, lo que Aristóteles muestra mediante su crítica de la *República* es que Sócrates no entiende la naturaleza de la *polis* pues busca cómo eliminar la tensión que necesariamente existe entre sus partes. La crítica es inobjetable cuando se interpreta la *República* ignorando su ironía. También podemos ver en esta crítica una ejemplificación de los problemas inherentes en la relación amo-esclavo exploradas en el Libro I, pues los guardianes tendrían que gobernar para el bien de otros (los de alma de plata o de bronce) porque *ex hipotesis*, ellos son incapaces de ejercer el gobierno (como los

[6] Las experiencias de los regímenes marxistas o comunistas del siglo XX ofrecen amplia evidencia para apoyar esta observación.

esclavos por naturaleza) y al mismo tiempo, no obtendrían ningún beneficio por hacerlo.[7]

En el capítulo 6 Aristóteles completa su crítica a las propuestas de Sócrates mediante un análisis somero de las *Leyes.* (Cabe recordar que aunque el personaje principal de dicho diálogo es el Extranjero Ateniense, Aristóteles da por supuesto que se trata de Sócrates.[8]) Aunque en su opinión este diálogo hace una propuesta menos innovadora que la de la *República,* y, por lo mismo, se aleja menos de las prácticas conocidas en las *poleis* existentes, en el fondo comparten las ideas centrales. Se deja de lado el comunismo extremo y se explica con más detalle el régimen de propiedad y de gobierno. Las objeciones de Aristóteles se centran en los aspectos cotidianos que parecen ser ignorados en las *Leyes.* Observa que el número de ciudadanos guerreros (5040) requeriría una *polis* tan grande como Babilonia, pero en su opinión ésta era excesivamente grande.[9] También objeta que una *polis* no puede aislarse del mundo tanto como se pretende en este diálogo y por consiguiente la defensa siempre es un factor decisivo y no sólo involucra impedir las invasiones sino también prevenirlas infundiendo miedo en los enemigos. Esta breve observación implica que la *polis* no puede ser meramente pasiva ante las otras *poleis*, aunque no por ello es necesario que busque expandir su imperio.

Otro tema criticado por Aristóteles es el de la propiedad. En las *Leyes* se plantea el control como si lo fundamental fuera el tamaño de las propiedades y la magnitud de la riqueza permisibles. Se pretende dar una solución matemática al problema dividiendo los lotes de tal manera que guarden una relación constante con el número de ciudadanos. Aristóteles objeta que el buen uso de la riqueza se logra mediante la formación ética más que mediante la repartición. Una *polis* con ciudadanos moderados y generosos funciona mejor aunque la propiedad no esté distribuida con tanta precisión. Además, la suficiencia o insuficiencia de la propiedad siempre está relacionada con el número de habitantes, que a su vez depende de la tasa de crecimiento de su

[7] Esto mismo lo indica Adimanto en *La República*, Libro IV.

[8] Para una discusión de este punto, ver Zuckert, C., (2009), pp. 51-146.

[9] Según relata Heródoto, cuando fue conquistada, una parte de la ciudad no se había percatado de que la otra ya estaba en manos del enemigo. Cfr. *Historias*, 1.178-183.

población. Propiedad fija con población creciente conduce a la pobreza, al crimen y a la facción.

Por último, se dirige la atención a la forma de gobierno propuesta, que en opinión de Aristóteles tiende a la oligarquía. Aunque se trata de un régimen mixto, la mezcla no es la correcta. La justificación de esta crítica se verá más adelante cuando se explique cómo debe formarse el régimen mixto. En general, Aristóteles parece considerar la propuesta de las *Leyes* como demasiado rígida. Entiendo que si bien comparte con Platón la tesis de que el mejor régimen es el que propicia la mejor vida y dura más, considera que la *polis* por naturaleza es dinámica y mutable, y por consiguiente todo régimen que intenta eliminar o minimizar el cambio fracasa. (De lo cual no se sigue que Aristóteles crea en el "progreso".)

Capítulo 7 (1266a31 - 1267b21)

El capítulo 7 está dedicado a la crítica de la igualdad propuesta por Faleas de Calcedonia. Son cuatro las consideraciones centrales: (1) La igualdad de propiedades no garantiza la justicia y la convivencia pacífica de una *polis*; (2) el deseo es infinito y por consiguiente siempre empuja a romper los límites que se le impongan; (3) la igualdad de educación no garantiza la igualdad de deseos; (4) para determinar la riqueza suficiente para una *polis* no debe perderse de vista la necesidad de contar con recursos para la guerra.

Desde el inicio de este tratado se ha recalcado la relación estrecha entre deseo y propiedad. Aristóteles subraya que cuando se analiza el problema político desde la perspectiva de lo necesario para vivir cómodamente se pierde de vista que las pugnas usualmente no se deben a la lucha por lo necesario para sobrevivir sino a los deseos excesivos de riqueza y honores. La igualdad absoluta es imposible porque los hombres no son iguales ni desean serlo. Formar el deseo, es decir, hacerlo moderado, es la mejor manera de combatir los excesos pues la riqueza es efecto, no causa, de la falta de moderación. Destacan también las pocas esperanzas que Aristóteles tiene en los efectos de la educación igualitaria para homogeneizar los deseos. Como ya se vio en la crítica de la *República*, un principio de lo político es la heterogeneidad de los humanos. Toda propuesta que pretende negarla o ignorarla está condenada a fracasar.

Aunque dedica pocas palabras a la relación entre riqueza y guerra, el principio es claro: un buen gobierno debe estar bien preparado para la guerra. Sin embargo, cuál sea la medida justa es más difícil de determinar de lo que él parece pensar aquí. (Considérese que Maquiavelo sostiene que ninguna riqueza es suficiente para garantizar el poder y, por tanto, siempre es mejor tener más). Aristóteles parece sugerir dos criterios: por una parte, la *polis* debe ser suficientemente rica para que sus ciudadanos ricos no ambicionen salir a conquistar más; por otra, la riqueza necesaria para defenderse encuentra su límite en lo que los enemigos estarían dispuestos a invertir para conquistarla. Una ciudad muy pobre no se puede defender bien, pero tampoco despierta la codicia de los vecinos; una muy rica puede despertar mayor afán de conquista de lo que en efecto vale y por lo mismo necesita invertir más en su defensa de lo que sus bienes valen. En suma, para Aristóteles el problema de la distribución de la riqueza no tiene solución permanente porque los factores que inciden en ella cambian constantemente.

Capítulo 8 (1267b22 - 1269b28)

En el capítulo 8 Aristóteles arremete contra Hipodamo de Mileto. Este es el único caso en el cual dirige la atención al modo de ser del individuo que propone innovaciones, pues recalca que era excéntrico y estrafalario en su vestimenta y lo movía un afán de notoriedad o fama (*philotimia).* Su prestigio como innovador se debía a su diseño para la planificación urbana del Pireo, puerto de Atenas. Además, se creía sabio en la totalidad de conocimientos sobre la naturaleza y fue el primero que careciendo por completo de experiencia en gobernar, escribió sobre la mejor forma de gobierno. Se trata, así, de alguien que por ser competente en un asunto se cree sabio en todos. Lo distintivo de las propuestas de Hipodamo es su afán por ordenar todo conforme a esquemas numéricos: divide a la *polis* en tres partes, considera que sólo hay tres tipos de leyes, y tres clases de ciudadanos. Aristóteles refuta detalladamente sus propuestas destacando lo impráctico y contraproducente de las mismas. La crítica más interesante es respecto al problema político de la innovación. Hipodamo proponía una ley para premiar a todos cuantos desarrollaran alguna novedad benéfica para la *polis*. Si bien Aristóteles considera que el progreso en las artes y ciencias ha sido benéfico y

que en efecto las leyes más recientes por lo general son mejores a las primitivas, de ello no se sigue que la innovación en ambas sea igualmente deseable o benéfica. La diferencia entre el progreso de las ciencias y las artes y el progreso de la ley es que su fuerza depende del hábito y su formación toma tiempo. El cambio frecuente de leyes propicia la desobediencia y debilita a la comunidad. Su argumento apunta hacia una máxima de ciencia política: el cambio de la ley debe ser paulatino y sumamente cuidadoso. El deseo de mejorar a una *polis* introduciendo mejores leyes debe ser implementado con prudencia. Las innovaciones pueden destruir a la *polis* en vez de mejorarla.

Estas advertencias respecto a la prudencia requerida para realizar innovaciones en los regímenes existentes sugieren que el propio estudiante de la *Política* debe sopesar las enormes dificultades que confronta todo proyecto de innovación. Sin embargo, este señalamiento no implica que Aristóteles favorezca una actitud conservadora, puesto que con frecuencia llega a haber naciones tan pésimamente constituidas y gobernadas que nada en ellas merece ser conservado. La crítica va dirigida contra el "revolucionario" que a partir de nociones políticas simples y superficiales desea beneficiar a una nación.

Capítulo 9 (1269b29 - 1271b19)

Con la crítica a Hipodamo concluye el análisis de propuestas hechas por individuos sin experiencia en el gobierno. En seguida, se considerarán las formas de gobierno de tres *poleis* con fama de ser bien gobernadas: Esparta, Creta y Cartago. En el capítulo 9 se examina al régimen espartano, recurriendo a dos principios generales: la excelencia de la ley y sus contradicciones internas y omisiones cruciales. La forma de gobierno de una *polis* es calificable en relación con la finalidad de todo gobierno, es decir, su capacidad para fortalecer y preservar a la *polis*. Sin embargo, la calidad de una forma de gobierno puede ser defectuosa debido a la incoherencia de sus instituciones o a una orientación errónea, es decir, que se aboca a un fin cuya consecución es destructiva de la *polis*. El defecto fundamental del régimen espartano es paradigmático para todas las *poleis* porque toda *polis* necesita darle alguna solución al problema de regular la relación entre amos y siervos. Toda *polis* requiere de una clase con ocio para gobernar y otra

que labore para sustentarlos. La relación entre ambas es un problema político central. En el caso de Esparta, esa relación fue tan mal manejada que bien puede ser considerada su talón de Aquiles. La lección espartana al respecto es que un régimen puede ser excelente para formar militares y pésimo para armonizar su relación con los siervos o esclavos. El miedo constante a una rebelión de esclavos terminó por socavar el poder militar de Esparta. Los espartanos tenían excelente educación para la guerra y pésima para la paz.

La segunda crítica del régimen espartano se refiere al descuido en la educación de las mujeres. Mientras los hombres vivían con austeridad y disciplina militar, ellas eran dadas al lujo y la indolencia. Este defecto del régimen también ejemplifica cómo la buena legislación puede tener malos efectos por no aplicarse correctamente, en este caso, ignorando la educación de las mujeres. Este error, junto con legislación defectuosa respecto a las herencias y las dotes, propició la concentración de la riqueza a tal grado que dos quintas partes de la tierra era propiedad de las mujeres y un grupo reducido de ellas era muy rico. Aristóteles señala, con algo de malicia, que si bien el gobierno de los espartanos estaba en manos de los hombres, a ellos los mandaban sus mujeres. La legislación sobre las propiedades también incurrió en el error de premiar a quienes tuvieran muchos hijos, lo cual, aunado a la concentración de la riqueza en una minoría, a la larga propició que muchos fueran pobres. Ambos casos ejemplifican la incoherencia en la forma de gobierno y sus consecuencias nocivas.

La crítica de las instituciones específicas del régimen espartano (reyes, éforos y consejo de ancianos) se realiza teniendo como fundamento la noción del régimen mixto del propio Aristóteles (la cual se expone en el Libro IV, capítulo 9). Visto superficialmente, el régimen de gobierno espartano parece ser un buen ejemplo de la mezcla de pobres y ricos recomendada por él, pero un examen más a fondo revela sus defectos. Así, aunque los éforos en efecto representaban a los pobres, tenían un poder excesivo. Quienes lograban ser éforos veían en ello la oportunidad para enriquecerse, lo cual hizo que se volvieran muy corruptos. Así, su poder aunado a su corrupción adquirió las características de una tiranía. También se analizan los defectos del oficio de rey y del consejo de ancianos. Tener dos reyes, más que garantizar la probidad de ambos, introdujo una pugna innecesaria. Y ser anciano no garantiza ser sabio. En suma, aunque la forma de gobierno

espartana se basa en la comprensión correcta del problema político y desarrolla las instituciones idóneas, no tuvo la coherencia y profundidad requeridas. No debemos olvidar, empero, que, con todo y sus defectos, Esparta duró más de siete siglos.

Capítulo 10 (1271b20 - 1272b24)

En el capítulo 10 se analiza el régimen de Creta, considerado también uno de los mejores. Aristóteles lo encuentra muy semejante al espartano pero puesto en práctica en una isla cuya ubicación es la más idónea para dominar al mundo griego. La semejanza de regímenes y diferencia de localidades ofrece la oportunidad de ver cómo la combinación tiene un resultado más favorable para Creta. La relación entre amos y esclavos era más humana en Creta porque no temían ni que se fugaran ni que fueran estimulados a sublevarse por las *poleis* vecinas. Sólo se les prohibía ejercitarse y aprender el manejo de las armas. También el control del crecimiento de la población era más sensato que en Esparta, aunque propició la homosexualidad. En cuanto a las instituciones, los *kosmoi* eran el análogo de los éforos pero, a diferencia de estos, se seleccionaban entre un número determinado de familias. Con esta regla se limitaba la tendencia demagógica de los *kosmoi*. Además, ellos no eran tan propensos a la corrupción como los éforos porque, viviendo en una isla, no había vecinos que los corrompieran. Los ancianos seleccionados para formar el consejo de ancianos habían sido *kosmoi*. Ambos límites contribuían a una mejor selección de gobernantes. Sin embargo, el defecto principal del régimen de Creta consistía en que la oligarquía podía suspender a los *kosmoi*, lo cual ocurría cuando ella no deseaba acatar los juicios legales. Con ello se propiciaba una tendencia oligárquica y también la disolución del gobierno y la guerra civil. Vemos así cómo, aunque la situación geográfica es benéfica y disminuye el efecto nocivo de los aspectos defectuosos del régimen, esa misma ubicación hace que sean más peligrosos otros defectos. No peligrando tanto respecto a los extranjeros, Creta sufrió de guerras civiles.

Capítulo 11 (1272b24 - 1273b26)

El régimen de Cartago recibe las mejores calificaciones porque, conforme argumenta Aristóteles, tiene la mejor mezcla de tendencias aristocráticas,

oligárquicas y democráticas. La demostración de que es el mejor régimen es la paz en la cual ha vivido: ni el pueblo intenta alterar el régimen, ni ha sufrido guerras civiles, ni ha padecido tiranías. Distingue a los cartagineses haber logrado articular la relación entre excelencia y riqueza, evitando el defecto muy común de sólo atender a la segunda. Aunque la tendencia es hacia el fortalecimiento de la oligarquía, Cartago ha logrado evitar el descontento del pueblo porque ha podido fundar nuevas colonias en las cuales los pobres prosperan. Sin embargo, Aristóteles observa que esto es un resultado fortuito debido a circunstancias favorables. La buena legislación, empero, no debe depender de la buena suerte.

Capítulo 12 (1273b27 - 1274b28)

En el capítulo final del Libro II se presenta un breve catálogo de los diversos legisladores del mundo griego. Solón es quien recibe más atención y alabanzas pues propuso un régimen mixto que Aristóteles considera bien diseñado; desafortunadamente, el auge del pueblo como consecuencia de la derrota de los persas en Salamina distorsionó la armonía de la legislación propuesta, ya que condujo a una tiranía democrática, es decir, de demagogos.

Como reflexión final sobre este libro, se puede decir que Aristóteles ha examinado las principales propuestas de quienes pretenden saber ciencia política. Estas se pueden dividir así: (1) discusión de propuestas teóricas: (a) Platón (cap. 2 a 6); (b) Faleas (cap. 7); (c) Hipodamo (cap. 8). (2) Discusión de regímenes con buena reputación: (a) Esparta (cap. 9); (b) Creta (cap. 10); (c) Cartago, (cap. 10). (3) Legisladores, (cap. 12).[10] Esta división nos permite distinguir tres tipos de críticas. A las del grupo 1 las encontró deficientes por proponer órdenes demasiado rígidos ya sea porque ignoran las peculiaridades eróticas del hombre y entienden mal la función de la propiedad en la *polis*, o porque creen poder imponer esquemas sencillos para manejar lo complejo. Mediante el grupo 2, Aristóteles mostró los límites inherentes en la aplicación de la ley: las mejores leyes tienen consecuencias imprevistas. Cartago ejemplifica la buena ley aplicada en circunstancias favorables. Finalmente, en el grupo 3 con el ejemplo de Solón, se muestra cómo la buena legislación no es suficiente para detener un cambio fundamental en la composición de la *polis*, como fue el caso con la victoria ateniense sobre los persas.

[10] Ver esquema de Davis, M. (1996). p. 36.

Libro III

Capítulos 1 a 3 (1274b32 - 1276b15)

En los primeros tres capítulos del libro III Aristóteles aborda la pregunta ¿quién es ciudadano? como una vía para explorar qué es una ciudad (*polis*). Mínimamente, se puede decir que una ciudad es un conjunto de ciudadanos, pero al responder así se hace evidente la necesidad de esclarecer quién es ciudadano o cuál es el criterio para distinguir al ciudadano. Se procede así porque inicialmente parece ser más evidente la naturaleza del ciudadano que la de la ciudad. Conforme a su modo usual de investigación, comienza por lo primero para nosotros. Inicialmente podemos comparar la pregunta por el ciudadano con la pregunta sobre un río: ¿es el agua o las riveras o ambos? El agua siempre fluye, como los ciudadanos nacen, viven y mueren; las riveras, como las formas de gobierno, son más permanentes, pero también pueden cambiar.

Al final del capítulo 1, Aristóteles propone una definición funcional de ciudadano: "Es ciudadano quien tiene la autoridad/poder (*eksousia)* para participar en el gobierno tanto en las deliberaciones (*bouleutike)* como en los juicios (*kritike*)…y una ciudad es la multitud suficiente de estos ciudadanos para vivir con autarquía." Un breve comentario sobre los términos griegos puede esclarecer la definición. La palabra *eksousia* se refiere a quien detenta efectivamente la riqueza y el poder necesarios para tener autoridad, es decir, quien es reconocido por sus pares como digno de ser incluido en el grupo que realiza las dos operaciones fundamentales de toda ciudad: *bouleusis*, deliberar y aconsejar sobre lo benéfico o dañino para la comunidad, y *kritike*, juzgar sobre lo justo y lo injusto. El primero, es el aspecto proyectivo mediante el cual una comunidad decide qué rumbo seguir, par-

ticularmente respecto a la guerra y la paz. El segundo, remite a lo ya acaecido en la ciudad y a su corrección o castigo cuando así se juzga necesario y justo. La fuente de autoridad y poder varía según el régimen; sin embargo, pensando en los casos extremos se entiende más claramente lo que la definición implica. Si sólo uno, ya sea por sabio (filósofo-rey) o por poderoso (tirano) realiza las dos actividades fundamentales, los otros habitantes de la ciudad en rigor no son ciudadanos porque no participan en la deliberación sobre su futuro ni juzgan y deciden sobre crímenes y castigos. Si bien en el capítulo 2 se argumenta que el criterio para definir al ciudadano no incluye que ejerza sus funciones bien o con justicia, está implícito que el ciudadano incompetente daña y debilita a su ciudad aunque no por ello deja de ser ciudadano.

Capítulos 4 y 5 (1276b16 - 1278b5)

La ciudad vive o muere según la excelencia o deficiencia de sus ciudadanos para realizar las dos actividades fundamentales. Aparece así la necesidad de preguntar si la excelencia del individuo y la del ciudadano son una y la misma. Este es uno de los dilemas fundamentales de la comprensión de la política y a ello se aboca el capítulo 4. La cláusula final de la definición hace alusión a la cantidad de ciudadanos necesaria para formar una *polis*. Esta también es una consideración central pues tanto el número insuficiente (por ejemplo, Esparta) como el excesivo (Atenas) obran en detrimento de la ciudad. Cabe recalcar que es así como cantidad y calidad son integrados en la definición pues sólo cuando ambos son suficientes la ciudad vive bien. Así, podría decirse que una oligarquía demasiado pequeña o poco inteligente puede ser tan dañina como una plebe democrática demasiado numerosa e ignorante. También es evidente que las ciudades tienden a cometer dos errores básicos: excluir de la ciudadanía a quienes por contar con suficiente riqueza y poder no deberían de ser excluidos, e incluir a quienes careciendo de ambas no tienen los requisitos para ser genuinamente ciudadanos. Desde esta perspectiva la mayoría de los ciudadanos de las naciones de hoy en día lo son en un sentido más nominal que real.

La pregunta sobre la relación entre el hombre excelente (*aner agathos*) y el buen ciudadano (*polites spoudaios*) es respondida con sutileza y maestría argumentativa. Antes de considerar sus detalles, es útil reflexionar

brevemente sobre la diferencia entre *agathos* y *spoudaios*. La excelencia denotada por *agathos* es universal en el sentido de que es la misma para cualquier ser humano y, por consiguiente, no está definida por las condiciones políticas en las que vive. Un hombre *agathos* necesariamente es justo y por serlo puede entrar en conflicto con su ciudad; uno *spoudaios* puede experimentar el conflicto entre obedecer a la ley y actuar bien, pero su excelencia lo hace preferir la obediencia. El *spoudaios* es más entusiasta que reflexivo y su comprensión de la excelencia está limitada por el horizonte ético del régimen en el cual vive. En suma, la excelencia del hombre siempre es una, mientras que la virtud del ciudadano varía conforme al régimen.

El argumento inicial de Aristóteles destaca que toda *polis* es unidad de pluralidad: múltiples actividades que trabajan para el bien común. Cada una de ellas requiere su propia excelencia, trátese de las artes necesarias para producir el sustento y la vida cómoda, las artes militares o la del retórico. Esta variedad de excelencias difieren de las del hombre bueno, cual se aprecia al considerar que la excelencia militar, por ejemplo, no requiere la excelencia ética. No es necesario ser bueno para ser buen soldado. En un segundo argumento, se establece primero que son diferentes la excelencia del gobernante y la del gobernado. Por el mero hecho de ser dos tipos de excelencia difieren de la unidad de la excelencia del buen hombre. Sin embargo, Aristóteles recurre a otro argumento que tiene como premisa la tesis de que el buen ciudadano debe ser excelente, tanto para gobernar como para ser gobernado, aunque cada actividad tenga su propia virtud. Este argumento implica que la comunidad política tiene como condición de posibilidad que las diferencias entre las naturalezas y aptitudes de los ciudadanos no sean extremas, cual lo ejemplificó en la crítica al filósofo-rey de la *República*. El hombre completamente bueno es problemático para toda ciudad pues su excelencia lo distingue y lo aísla.

En el capítulo 5 se completa el análisis de la relación entre excelencia del individuo y del ciudadano dirigiendo la atención al extremo opuesto: los individuos incapaces de ser virtuosos, pero no por ello inútiles para la ciudad. ¿Deben ser admitidos a la ciudadanía los trabajadores manuales (*banausoi*)? La pregunta puede entenderse mejor si consideramos que lo importante no es que trabajen con las manos sino que carecen del ocio y la educación necesaria para ejercer bien las funciones del ciudadano. En este sentido, buena parte de la fuerza laboral de las sociedades contemporáneas

—incluyendo a los ricos que no desean tener ocio y carecen de la educación para beneficiarse del mismo— pertenecería a esta categoría.

El examen sobre quién es el ciudadano conduce a varias perplejidades que inevitablemente surgen cuando se intenta definir la *polis* desde esta perspectiva. Toda definición de ciudadano tiene por consecuencia la inclusión de algunos y la exclusión de otros. Y cada una de ellas incurre en aporías. Así, cuando se intenta definir al ciudadano atendiendo sólo a su estirpe —son ciudadanos los hijos de ciudadanos— el problema aparece cuando se piensa en los fundadores de la *polis*, pues ellos no cumplen con la condición. La definición ofrecida por el propio Aristóteles también lleva dificultades implícitas pues, por una parte, ella implica que sólo son ciudadanos quienes ejercen las magistraturas principales de la *polis*. Sin embargo, quienes cumplen con ello normalmente son pocos en relación con la totalidad de la población y, por consiguiente, la definición resulta demasiado excluyente. Lo mismo ocurre cuando se fijan criterios conforme a algún nivel de riqueza requerido para ser ciudadano. En el extremo opuesto, si todos los pobladores son ciudadanos y ejercen de alguna manera los cargos principales, surge la paradoja tanto del ocio como del conocimiento requerido para cumplir con dichos cargos. En suma, la definición de ciudadano propuesta por Aristóteles lleva implícitas dificultades prácticas muy importantes. La dificultad de definir racionalmente y con vistas a la práctica qué es un ciudadano nos lleva a percatarnos de que la *polis* no puede ser producto de un contrato o pacto social, cual lo proponen los filósofos políticos modernos, porque la fundación de la *polis* no es un acto deliberado y racional gracias al cual una multitud de individuos aislados salen del "estado de naturaleza" para formar un estado.[1]

Capítulo 6 (1278b6 - 1279a21)

En el capítulo 6 Aristóteles pregunta si debemos mantener que hay una o varias formas de gobierno (*politeia*). Inicialmente parece innecesaria la pregunta porque es obvio que hay múltiples formas. La cuestión de fondo se puede plantear así: dado que el hombre es un animal político por naturaleza y la finalidad más alta y propia de la *polis* es la misma siempre, sería de esperarse que hubiera homogeneidad en las formas de gobierno, o quizás

[1] Ver Pangle, Th., (2013) pp. 99-104 para una discusión más a fondo de este tema.

una sola. Si ser social y ser político fuera lo mismo, sería de esperarse que la organización humana tuviera analogía con la de otros animales sociales, por ejemplo la de las abejas o los orangutanes, quienes siempre tienen el mismo "régimen". No hay colmenas oligárquicas y colmenas democráticas. Por otra parte, la variedad de formas de gobierno podría sugerir que cada una de ellas es manifestación de alguna configuración del poder y por consiguiente el estudio de las formas de gobierno sólo puede ser descriptivo, de tal suerte que, por ejemplo "democracia" es la forma como se manifiesta el poder de la multitud de pobres y "oligarquía" el de los ricos. Conforme a esto, carecería de sentido hablar de mejores y peores formas porque no habría fundamento para compararlas. Esto ocurre cuando se pretende que el estudio de lo político sea "objetivo", es decir, que prescinda de cualquier noción universal de lo bueno y lo malo. En este caso cada forma de gobierno es "buena" para el grupo que detenta el poder, para el gobernante. Nunca se gobierna para el bien común. Así, al preguntar si debemos mantener que hay una o varias formas de gobierno, Aristóteles dirige la atención al hecho de que no podemos estudiar política sin esclarecer las causas de la diversidad de formas de gobierno y jerarquizarlas basándonos en algún fundamento.

El fundamento necesario para juzgar es la naturaleza de la *polis*: es una comunidad humana cuyo fin no es sólo vivir sino vivir bien. La *polis* tiene como *telos* o finalidad la excelencia humana, a la cual Aristóteles se refiere con el término *to kalon*, usualmente traducido como "lo bello", pero esta es una belleza "ética", belleza de la acción. La variedad de regímenes sólo adquiere sentido cuando se le examina en relación con la excelencia humana, la cual a su vez tiene como condición de posibilidad al bien común. La *polis* es por naturaleza teleológica pues vivimos en comunidad para satisfacer nuestras necesidades vitales, procurar la seguridad y llevar a la plenitud nuestra propia naturaleza. Si bien el orden natural de la *polis* permite jerarquizar las formas de gobierno, al mismo tiempo nos obliga a preguntar por qué es tan difícil que se establezca y perdure el mejor régimen: ¿por qué la mejor *politieia* por naturaleza es la más infrecuente? En todo caso, es evidente que al preguntar por la multiplicidad de regímenes nos percatamos de que no podemos limitarla a una mera descripción de los gobiernos existentes. Es necesario ir más allá de la historia.

Aristóteles apunta hacia el hecho de que en la experiencia cotidiana encontramos múltiples instancias de la convivencia ordenada para el bien común, trátese de la relación entre el amo y el esclavo por naturaleza, o del orden en la familia o en la administración del *oikos*. También explica que la distinción entre gobernante y gobernado no implica necesariamente que sólo se trabaje para beneficio del primero. Pone como ejemplo al timonel de un barco quien da órdenes para el beneficio de toda la nave, beneficio del cual participa él mismo. Estos argumentos sirven para establecer que colaborar para el bien común no es una actividad tan infrecuente o contraria a la naturaleza que sería iluso esperar que se realice en la *polis*. La importancia de esta observación se aprecia mejor cuando se compara con la hipótesis del egoísmo como condición natural del hombre. La colaboración para el bien común necesariamente conduce a la cuestión de la justicia. En el sentido más sencillo, lo justo es lo que beneficia a la comunidad. Contrapuesto a ello se encuentra todo dominio despótico, es decir, cuyo beneficio es sólo para la parte más poderosa de la comunidad. Aristóteles considera todo despotismo como forma de gobierno destructiva de la *polis*. Dominio no es lo mismo que gobierno.

Capítulos 7 a 9 (1279a22 - 1281a9)

En los capítulos 7, 8 y 9 se examinan las formas de gobierno en función de quién o quiénes tienen la autoridad; éstos pueden ser uno, pocos o muchos, a lo cual corresponde la monarquía, la aristocracia y el régimen constitucional o *politeia* cuando se gobierna con vistas al bien común. Sus correspondientes desviaciones o degeneraciones son tiranía, oligarquía y democracia. La idea fundamental de estos tres capítulos se puede enfatizar dirigiendo la atención a la relación entre la forma de gobierno y la naturaleza de la *polis*. Primero se explica que lo determinante para la forma de gobierno no es la cantidad sino el fin que se persigue. Así, aunque lo usual es que los ricos sean pocos y los pobres muchos, de ello no se sigue que la oligarquía se defina principalmente por la cantidad de ricos. También podría ser el caso que en una *polis* la mayoría gobernante fuera rica y no por ello su gobierno sería democrático. Lo decisivo es que la oligarquía es un gobierno en el cual la riqueza es lo más valorado, sean muchos o pocos los ricos. Por su parte, la democracia se define más por ser los pobres quienes tienen el poder que por

ser muchos, aunque usualmente lo sean. En ambos casos es claro que el fin es más importante para la definición del régimen que la cantidad.

Con estas consideraciones se prepara el camino para la tesis central: no cualquier asociación de familias o clanes es una *polis*, como tampoco lo es una liga de ciudades o naciones. La *polis* es una comunidad para vivir bien y por consiguiente es donde se ofrecen las mejores condiciones para alcanzar la excelencia humana. El estudio de este asunto se realiza en la *Etica a Nicómaco* y aquí se dan por aceptadas sus conclusiones. Si bien esta es la piedra angular de *La Política*, en el contexto de la discusión de las formas de gobierno no es necesario explicitar todo el argumento. Aquí es suficiente notar que hay una relación recíproca entre idea de *polis* e idea de gobierno cuya imbricación es tan estrecha que el rechazo de la tesis aristotélica sobre la finalidad de la *polis* necesariamente conlleva la imposibilidad del gobierno para el bien común. Esto se puede apreciar analizando las consecuencias de proponer otros fines.

Comenzando por el fin más bajo, la subsistencia, se puede apreciar que si todas las actividades de la comunidad tienen como fin asegurar la suficiencia alimentaria, se vuelve improbable que la colaboración sea justa en los casos extremos, cual lo corrobora la experiencia. La unidad de una comunidad basada exclusivamente en la necesidad de subsistir está abierta a un sinnúmero de vicisitudes porque sus miembros siempre calculan la utilidad de colaborar en comparación con atenerse a la propia suerte y recursos. De manera análoga, si se propone a la seguridad como el bien más alto, se hacen evidentes los factores de cálculo que cada uno puede realizar. En la defensa de una comunidad rara vez incurren todos en el mismo peligro; y cuando se ataca y saquea a otros, los beneficios tampoco son los mismos para todos. Las comunidades establecidas con miras a maximizar la riqueza también corren el peligro de la discordia entre sus miembros. En suma, ningún fin inferior a la excelencia humana propicia la solidaridad y justicia necesarias para que en efecto se viva con miras al bien común. Cuando se entiende así el análisis de Aristóteles, resulta evidente que su propuesta es la más realista porque exhibe con claridad y profundidad la esencia ética de la *polis*. Su propuesta no se basa en una mera aspiración, pues es claro que todas las formas de gobierno son modos de organizar a las comunidades humanas en vista de algún fin y no todos los fines son igualmente buenos. De la misma manera, no todos los ciudadanos son be-

néficos para la ciudad, pues, como lo afirma al final del capítulo 9, la *polis* es para vivir bien y quienes más contribuyen a ello son mejores ciudadanos aunque haya otros que sean sus iguales en libertad o superiores a ellos en alcurnia o en riqueza, pues son inferiores en virtud política.

Capítulos 10 a 13 (1281a11 - 1285a34)

Al comienzo del capítulo 10, Aristóteles hace una de las preguntas fundamentales para el estudio de la política: ¿Qué debe ser lo autoritativo (*to kurion*) en la ciudad? Con esta pregunta se abre el camino hacia la aporía subyacente en toda ciudad porque, cual explicará a continuación, cada una de las posibles respuestas conlleva serias dificultades. Es necesario reflexionar sobre este tema porque sólo mediante su elucidación se puede avanzar en la comprensión de cada una de las formas de gobierno.

Sabemos que cada forma de gobierno (monarquía, aristocracia o régimen constitucional (*politeia*)) se entiende a sí misma como la que por naturaleza tiene autoridad, pero si preguntamos en qué se basa esta pretensión comenzamos a sentir la aporía. Para apreciar la dificultad es útil ubicarse en la perspectiva de las formas buenas, es decir, las que ejercen el poder para beneficio común. Además, supongamos que la autoridad la detenta una aristocracia genuina, es decir, compuesta por individuos de virtud sobresaliente que efectivamente trabajan para el bien común. En este caso se diría que su autoridad se origina en su excelencia como ciudadanos. Sin embargo, Aristóteles nos hace ver que si los aristócratas son muy superiores al resto de los ciudadanos, de suerte que sólo ellos gobiernan mientras que el resto sólo los obedece, en rigor los gobernados no son ciudadanos porque no alternan en el poder. Por otra parte, dado que la superioridad de los aristócratas es genuina, sería tan absurdo como injusto que por afán de realizar la alternancia ellos fueran gobernados por los peores.

Aristóteles intenta varias soluciones de la aporía, pero ninguna es plenamente satisfactoria. Por una parte, afirma que la experiencia muestra que rara vez hay una diferencia de talentos y virtudes tan grande entre una minoría y la mayoría de los hombres. Considera que las diferencias pueden ser muy marcadas cuando fijamos la atención en los individuos, pero cuando se conjugan los talentos de la multitud, las deficiencias de unos son compensadas por la inteligencia de otros. De lo cual se seguiría que la diferen-

cia entre los aristócratas y la multitud no es tan abrumadora como para justificar la exclusión completa de la mayoría en los cargos públicos. Aunque esta consideración no es inverosímil, confía demasiado en el buen juicio de los mediocres. Contra esta objeción Aristóteles argumenta que no todos los cargos públicos son igualmente difíciles y complejos y, por consiguiente, los ciudadanos más talentosos deben ocupar los cargos importantes y difíciles, mientras que los de menor responsabilidad son llenados con los mediocres. Otra posibilidad es que los aristócratas gobiernen, pero estén sometidos a revisión por parte de consejos ciudadanos. Él mismo responde a la primera propuesta objetando que ni los honores ni las retribuciones serían iguales (y si lo fueran sería injusto) lo cual conduciría a discordias entre los mejores y los mediocres. Y a la segunda objeta que es absurdo que los mediocres juzguen a los superiores.

Aunque Aristóteles considera varias maneras de paliar las aporías fundamentales de la autoridad, todas conducen a la misma dificultad central: si la autoridad se basa en la virtud, produce inconformidad entre los no virtuosos o los elimina como ciudadanos efectivos. Por otra parte, si la autoridad se basa en la sabiduría práctica, es ambiguo quién es el sabio y quién o quiénes lo examinan para certificarlo. Las otras distinciones como alcurnia y riqueza por sí mismas no garantizan la virtud política de quien las detenta y, por lo tanto, no confieren autoridad inequívocamente. Pero tampoco ser de extracción baja y humilde son distintivos para calificar como gobernante. Finalmente, el caso del "filósofo-rey" es rechazado porque si su superioridad es tan marcada que es como un dios entre los hombres, no puede formar parte una comunidad humana. De hecho la superioridad extrema, lejos de conferir autoridad, se convierte en problema para la comunidad.

La conclusión a la cual conduce la aporía es que la autoridad no tiene una base racional. Aunque podemos decir que racionalmente la autoridad la confiere la virtud política porque gracias a ella se trabaja para el bien común y la excelencia humana de la comunidad, el examen de la aporía nos permite ver que, por una parte, en la práctica es difícil detectar a los virtuosos y además su propia excelencia introduce conflictos con los no excelentes. Toda ciudad necesita armonizar lo sobresaliente con lo común y no hay procedimientos claros para dicha armonización.[2]

[2] Para la discusión a fondo del problema, ver Pangle, Th. (2013), pp. 125-134.

Capítulos 14 a 16 (1285a35 - 1287b36)

En el capítulo 14 Aristóteles cambia el modo de considerar la cuestión de la autoridad y con ello encuentra la manera de salir de la aporía. Dirige la atención a la forma de gobierno real, pues el rey es, tradicionalmente, el paradigma de autoridad. El cambio de enfoque se explica porque en la experiencia de las ciudades la autoridad aparece más claramente cuando surge la figura del rey. En vez de hacer una deducción lógica de la autoridad ahora toma la vía fenomenológica. Es un hecho que hay reyes con autoridad genuina, pero también es un hecho que hay variedad en las formas de gobierno real. Ahora ya no preguntamos cómo y por qué llegan a ser reyes los reyes. Sea como fuere, tienen autoridad. En tiempos más sencillos lo usual era que quien llegaba a ser reconocido como rey había destacado por su liderazgo en la guerra. Pero Aristóteles ahora pregunta si los reyes han sido buenos para sus *poleis* y si su forma de gobierno es conducente a la excelencia humana, finalidad última de toda *polis*.

Para examinar la cuestión, primero nos refiere a la experiencia espartana, en la cual el rey tiene poder limitado por la ley. Sólo cuando sale a la guerra, el rey tiene poder de vida y muerte sobre el ejército. Esta forma de reinar fue común entre las *poleis* guerreras, según lo atestigua Homero. Esta clase de rey es muy cercana a la función del general del ejército y usualmente el cargo duraba de por vida y era hereditario o por elección. En el extremo opuesto al espartano, Aristóteles ubica a los reyes bárbaros, cuyo poder es semejante al de los tiranos, pero está limitado por la ley y el linaje. Aunque reinan despóticamente sobre sus súbditos, ellos lo aceptan porque los bárbaros son de espíritu más servil que los helenos, así como también lo son los asiáticos que los europeos. Distingue otros dos tipos de reyes, unos que existieron en las *poleis* primitivas y eran tiranos elegidos ya sea de por vida o por un periodo definido. La cuarta forma es de la época heroica cuando hubo reinos hereditarios limitados por la ley. También distingue una quinta forma que más bien corresponde al tipo de poder ejercido por el déspota en el *oikos*.

De las cinco formas de reinado se elige la espartana como la mejor porque es en ella donde la ley limita más claramente el poder del rey. Pero la autoridad de la ley proviene de la costumbre (*ethos*) y, por consiguiente, las mejores leyes usualmente son las que se apegan más a ella. De esta mane-

ra Aristóteles nos lleva a ver que la autoridad se origina en la combinación de lo excelente (rey), con lo racional (ley) y lo ancestral (*ethos*).

Capítulos 17 y 18 (1287b36 - 1288b6)

En el capítulo 17 se expone la relación entre la naturaleza de los habitantes de la *polis* y la mejor forma de gobierno. El criterio general es que monarquía, aristocracia o régimen constitucional corresponden respectivamente a pueblos que por naturaleza tienen: a) una familia que se distingue a lo largo de múltiples generaciones; b) un grupo numeroso de familias libres capaces de ser gobernadas por los de más alta virtud política; y c) una multitud de familias militares capaces de gobernar y ser gobernados conforme a una ley que asigna los cargos conforme al mérito entre los pudientes. Cabe destacar que la generación de hombres excelentes es adjudicada a la naturaleza de cada pueblo y, por consiguiente, en cada caso es justo por naturaleza que la autoridad la tengan aquellos que en cada caso sobresalen en virtud.

Nos puede ayudar a entender mejor la idea de Aristóteles, imaginar cualquier caso mixto, por ejemplo, el de que a un pueblo naturalmente aristocrático se le impusiera una sola familia real, o en un pueblo naturalmente monárquico surgiera una clase militar. En ambos casos se trataría de una alteración de la naturaleza del pueblo, pues en el primero, la aristocracia no aceptaría la hegemonía exclusiva de una familia y en el segundo, las pretensiones de la familia real serían negadas por la clase militar. Vemos así que a la pregunta sobre el origen de lo autoritativo *(to kurion*) se responde con referencia a la naturaleza de cada pueblo. La autoridad se origina en un mismo tipo de experiencia: el mejor destaca, pero esta experiencia es sumamente variable. El esquema de las tres formas de gobierno simplifica su presentación porque ninguna nación es simple y perennemente de una sola clase por naturaleza. Aunque el argumento parece implicar que la excelencia se da por naturaleza, no debemos olvidar que Aristóteles rechaza esta interpretación en su *Ética.*

El argumento general de este libro ha mostrado un problema fundamental para la comprensión de la *polis* y el ciudadano, el cual puede expresarse diciendo que la determinación de quién es el ciudadano se puede enfocar desde dos perspectivas: a) ciudadano es quien es reconocido como

tal en cualquier régimen y b) ciudadano es quien tiene la virtud necesaria para gobernar y ser gobernado. Conforme a la primera perspectiva, todos los regímenes son equivalentes y sólo se distinguen por lo cuantitativo, es decir porque gobierna uno (monarquía), una minoría (aristocracia) o la multitud (*politeia*). Pero en esta perspectiva no los podemos distinguir de sus correspondientes degeneraciones (tiranía, oligarquía y democracia) porque su esencia cuantitativa es la misma. De esto se sigue una aporía: tan ciudadano es quien actúa para el bien de la *polis* como quien actúa sólo por beneficio propio. En la segunda perspectiva, la aporía consiste en que el gobierno de los virtuosos necesariamente depende o bien de la obediencia de los no virtuosos, o bien de la imposición por la fuerza de los virtuosos. El primer caso es imposible y el segundo convierte al virtuoso en déspota y con ello se acaba la vida política. Es evidente que la solución aparente de la aporía es inútil para el propósito buscado en este libro, ya que a la pregunta ¿quién es el ciudadano?, no se responde con un concepto de ciudadano común a cualquier régimen sino que se apunta a la ambigüedad de la experiencia. Y, si no podemos decir quién es el ciudadano, ¿podemos saber qué es la *polis*?

Libro IV

Capítulo 1 (1288b10 - 1289a25)

La interpretación de este libro requiere que notemos el cambio de enfoque en relación con los libros anteriores, los cuales podrían ser considerados universales en cuanto que los problemas abordados en él son necesarios en cualquier indagación sobre lo político. Ahora Aristóteles comparará el conocimiento de las formas de gobierno con conocimientos análogos como lo son el del entrenador y el médico. La analogía consiste en que los conocimientos tienen la finalidad de ser aplicados para mejorar la condición del "paciente". Aunque esta característica parecería ser común a todas las técnicas porque su finalidad es la aplicación, cabe advertir que hay una diferencia clave: el "material" con el cual se trabaja no es manipulable en la misma medida. El carpintero puede someter la madera a su diseño con mucha mayor precisión que el médico a su paciente. Y el "científico político" confronta limitaciones aun mayores. Cada técnica está determinada por el material con el cual trabaja, pero la *polis* es un material *sui generis* que impone condiciones únicas porque es una composición o mezcla de lo natural y lo artificial. La *polis* existe como consecuencia del designio humano, pero no es un artefacto como lo sería cualquier máquina. Al mismo tiempo, la *polis* existe conforme a la naturaleza en el doble sentido de que es producto del animal político, como lo sería, por una parte, el panal de abejas y, por otra, responde a las necesidades no animales del hombre. La *polis* es a la vez natural y artificial. Por consiguiente, el conocimiento de esta cosa llamada "*polis*" tiene características exclusivas. Se comete un gran error cuando se pierde de vista esta diferencia, cual lo hacen todos los filósofos políticos modernos al intentar aplicar "el método" a su estudio, pues reali-

zan una reducción a las condiciones generales de conocimiento. Quienes hablan de la república o Estado como una máquina diseñada por el hombre incurren en una simplificación por vía de racionalización extrema. Una máquina sí es manipulable conforme a los designios humanos, mientras que una *polis* no es, propiamente, una construcción del hombre. Esta diferencia tiene implicaciones muy importantes para determinar los límites tanto teóricos como prácticos de la ciencia política.[1]

Aristóteles inicia este libro enunciando la característica distintiva de las artes y los conocimientos que se han desarrollado plenamente respecto a una clase (*genos*) de cosas: a cada uno de ellos le corresponde estudiar lo que es adecuado y propio para una clase. El ejemplo del entrenamiento del cuerpo es muy ilustrativo: el entrenador debe saber tanto lo que beneficia al atleta con dotes excepcionales como lo que es adecuado para la mayoría de los deportistas. El conocimiento general del cuerpo humano respecto a capacidad de resistencia, fuerza, etc., es indispensable para el entrenador, pero necesita complementarlo con el conocimiento del caso particular de cada atleta a su cargo. Sólo la articulación de lo universal, lo mejor y el caso particular permite definir el mejor régimen de entrenamiento. De manera análoga, el científico político debe tener conocimiento de lo común a todas las formas de gobierno, de lo propio de cada una de ellas y de las partes de la *polis* que determinan la configuración de su propio régimen. Sólo cuando cuenta con todos estos conocimientos puede distinguir entre el mejor régimen y el mejor posible para una *polis* dada. Con base en estos conocimientos también puede discernir qué mejorías pueden realizarse o qué medidas sirven para impedir el deterioro de una *polis*. Reorganizar un régimen es tan difícil como fundar uno nuevo.

La analogía metodológica entre animal y *polis* tiene una dificultad mayor que Aristóteles muestra tácitamente, pero sólo el lector más cuidadoso capta plenamente:[2] Las partes u órganos de un animal trabajan armoniosamente por naturaleza, mientras que las de una *polis* no sólo no funcionan armoniosamente sino que usualmente están en conflicto. La armonía de las partes es natural en el animal, en la *polis* la armonía sería producto de la

[1] El caso paradigmático de la concepción de la república o Commonwealth como artefacto producido por el hombre se encuentra en el *Leviathan* de Thomas Hobbes.

[2] Pangle, Th. (2013), pp. 173-177.

sabiduría política del legislador fundador del régimen (como Solón o los "Padres fundadores" de Estados Unidos de América), pues por naturaleza, las partes de la *polis* tienden a su disolución más que a su conservación. En esta perspectiva, pensar al Estado como el gran Leviatán es consecuencia de una mezcla de metáforas, pues el gran monstruo resulta ser una máquina y su enorme poderío depende de una armonía entre partes que tienden a la anarquía.

Capítulos 2 a 5 (1289a26 - 1292b21)

En los libros anteriores se han examinado las características generales de las tres formas principales de buen gobierno (monarquía, aristocracia y régimen constitucional o *politeia*) con sus respectivas desviaciones (tiranía, oligarquía y democracia.) Sin embargo, cada una de ellas contiene una variedad de configuraciones que también deben ser estudiadas. La multitud de formas de los regímenes es comparada por Aristóteles a la variedad rica de formas de animales. El estudio de los animales necesariamente se organiza a partir del conocimiento de las partes de un animal. Primero, se debe distinguir qué partes son necesarias para cualquier animal, por ejemplo órganos de percepción, órganos alimentarios y digestivos, etc.[3] Pero estos órganos a su vez pueden ser diversos: todos los animales necesariamente se alimentan, pero según sus especies lo hacen de diversas maneras. Análogamente, toda *polis* tiene partes necesarias. Estas se pueden dividir en dos tipos: el relativo a la distribución de la riqueza (ricos y pobres) y el relativo al desempeño de las funciones de la *polis*: deliberación sobre asuntos comunes, determinación de cargos públicos y juicios. El segundo grupo se determina conforme a las peculiaridades del primero, cual se expondrá a partir del capítulo 14. Desde una tercera perspectiva se distinguen siete (u ocho) partes: (1) agricultores (los que alimentan); (2) artesanos tanto de productos necesarios como de lujo; (3) comerciantes; (4) sirvientes; (5) militares: (6) sacerdotes; (7) los pudientes capaces de desempeñar funciones públicas sin remuneración; y (8) los que tienen cargos públicos ya sea continuamente o por periodos.

Las partes propiamente elementales son los pobres y los ricos. Aristóteles argumenta que en todas las otras partes puede haber ricos o pobres,

[3] Para una elaboración sobre este tema, ver *Sobre la Generación y la Corrupción*.

pero nadie pude ser rico y pobre, de ahí que esta división sea la fundamental y marque los extremos de la *polis*. Todo cuanto se articula en la *polis* tiene su raíz en estas dos partes y por ello las dos formas de gobierno fundamentales son la democracia y la oligarquía. Se tiene la primera forma cuando detenta la autoridad la mayoría de libres y pobres; hay oligarquía cuando está en manos de pocos ricos y de alta alcurnia.

En el contexto de la discusión de las partes Aristóteles critica la "*polis* saludable" —también llamada "*polis* de cerdos" por Glaucón— propuesta por Sócrates como la versión primitiva u original en el segundo libro de *La República*. Lo más importante de la crítica es que nos permite entender mejor por qué no cualquier asociación de hombres puede ser considerada polis. En este caso se enfatiza que todas las partes de la *polis* deben estar presentes pero hay dos cuya ausencia descalifica a la asociación del rango de *polis*: la clase militar y la que delibera e imparte justicia. Sin la primera, es una comunidad indefensa expuesta a ser sometida por cualquier enemigo. Sin la segunda, no tiene manera de resolver sus problemas internos y está expuesta a la guerra civil.

Esta crítica adquiere mayor profundidad e importancia cuando se piensa en relación con la discusión del surgimiento de lo autoritativo (*to kurion*) del libro III. Hay una diferencia cualitativa entre las asociaciones o comunidades que carecen de las partes fundamentales de la *polis* y ésta. Una asociación sin partes, es decir, completamente homogénea, no puede ser *polis* porque carece de la tensión y oposición necesarias. La *polis* dibujada por Sócrates en efecto no tendría problemas propiamente políticos y por eso no es útil para lo que se busca en la *República*, es decir, para saber qué es la justicia. En suma, la "*polis* saludable" propuesta por Sócrates no es propiamente una *polis*, porque carece de dos partes fundamentales: guerreros y jueces.

Que una *polis* sea oligárquica o democrática depende en primera instancia de las características de sus partes. Por ejemplo, si el número de agricultores, comerciantes, trabajadores calificados, marineros, etc., es decir, de quienes se ocupan en mantener alimentada y vestida a la *polis*, es grande y no es rico, la forma de gobierno será democrática. Las características distintivas de la democracia son la igualdad y la libertad. Cuando están bien establecidas, ricos y pobres son tratados de la misma manera. En este caso la autoridad la detenta la opinión de la mayoría. Sin embargo, da-

do que las partes de la *polis* pueden ser más o menos importantes y poderosas sin que por ello deje de haber democracia, Aristóteles distingue cuatro tipos adicionales:

(1) la participación en el gobierno impone algún monto mínimo de propiedad pero no muy alto;

(2) todos los ciudadanos de linaje indisputable forman el gobierno y se acata la ley;

(3) todos los ciudadanos participan y acatan la ley;

(4) todos participan pero no hay ley y se gobierna por decreto.

En el último caso, la democracia se torna demagógica y se asemeja a una monarquía devenida tiranía, pues la multitud manda monárquicamente conforme a las manipulaciones de los demagogos. Las cinco clases de democracia están ordenadas en orden descendente de legalidad. En la última propiamente ya no es un gobierno, pues, como lo dice Aristóteles, donde no hay ley, no hay gobierno.

Cabe subrayar que la democracia es el **efecto** de las características de las partes de la *polis*. Aristóteles no postula que sea el mejor régimen para cualquier comunidad porque otras *poleis* con otra clase y relación de partes no pueden producir una democracia. La ciencia política aristotélica se orienta por la conformación real de las partes de la *polis* y no por alguna relación ideal. Orientarse por la relación real de las partes es necesario para gobernar bien. A cada configuración de partes le corresponde una modalidad de gobierno.

A continuación, en el capítulo cinco, se presenta el análisis de las formas de oligarquía en paralelo a las de la democracia. En vez de igualdad, ahora lo fundamental es la riqueza.

1) La forma mínima de oligarquía ocurre cuando el mínimo de riqueza requerida es superior a lo que la mayoría posee.

2) Más oligárquico deviene el régimen conforme aumenta la riqueza necesaria para participar en el gobierno;

2a) sin embargo, la mayor riqueza se puede combinar con la selección para algunos cargos basada en el mérito y no en la riqueza, en cuyo caso es una oligarquía con elementos aristocráticos;

2b) pero también la selección puede hacerse sólo entre un grupo designado de ricos, y en este caso es más oligárquica.

3) La tercera forma ocurre cuando los cargos son hereditarios, pero aún se acata a la ley;

4) La cuarta forma ocurre cuando los de la tercera dejan de obedecer la ley. En este último caso deviene una "tiranía oligárquica" y propiamente ya no es un gobierno sino un modo de dominio. Corresponde al momento de la "tiranía democrática" de la plebe. También en este caso el orden es descendente hacia la anomia.

Capítulo 6 (1292b22 - 1293b34)

En el capítulo seis Aristóteles responde a la pregunta implícita en los análisis que acaba de exponer: ¿qué propicia que la democracia o la oligarquía decaiga hacia sus correspondientes tiranías? También se puede preguntar lo mismo cuestionando los motivos para que se observe o se ignore la ley. En el caso de la democracia, la respuesta es que conforme participar en el gobierno deviene redituable, los más pobres se interesan más en gobernar y paulatinamente van diluyendo a la ley; o, inversamente, conforme gobernar es más oneroso, pocos desean hacerlo y prefieren que otros se ocupen de ello, siempre y cuando obedezcan la ley. El incremento de la población de las *poleis* propició su decadencia en regímenes demagógicos. En el caso de las oligarquías, la decadencia es consecuencia de la paulatina concentración de la riqueza y de los cargos políticos en un grupo cada vez más pequeño. Cuando llegan a ser pocos y muy poderosos, se consideran por encima de la ley.

Como se puede apreciar, son movimientos opuestos mediante los cuales degeneran las democracias y las oligarquías. En cada caso el principio que las define es llevado al extremo. Ambos tipos de régimen tienden a debilitar y eliminar la ley aunque es evidente que su conservación depende

precisamente de fortalecerla. En ambos casos, paradójicamente, sus "mejores ciudadanos", son los que llevan al extremo el principio del régimen.

Capítulos 7 a 9 (1293b35 - 1294b41)

En los capítulos siete, ocho y nueve, se explica la naturaleza del llamado "régimen constitucional" o *politeia*. Es el régimen mixto de democracia y oligarquía y por lo mismo el mejor en cuanto que está pensado para limitar las tendencias excesivas de ambas. Su elaboración e implementación es la cúspide del arte político aristotélico puesto que se trata de la armonización de las dos tendencias naturales de las *poleis*. La *politeia* es el mejor régimen posible en la mayoría de los casos, no el mejor régimen de manera absoluta, es decir, en el cual el hombre podría alcanzar su perfección. El principio que rige la mezcla es suficientemente evidente cuando se tiene presente que la tendencia degenerativa de cada uno debe ser contrarrestada por elementos del otro. La tendencia democrática hacia la tiranía de la mayoría se corrige mediante la introducción de límites oligárquicos, es decir, requiriendo algún tipo de nivel de riqueza para participar en el gobierno; la tendencia oligárquica se corrige permitiendo el acceso a ciertos cargos (jueces, asambleas) a todos los ciudadanos. Una mezcla está bien elaborada cuando ricos y pobres se sienten satisfechos con ella. Aristóteles considera a Esparta y Cartago como ejemplos satisfactorios del régimen mixto, aunque, como ya vimos, cada uno tuvo defectos importantes.

Si bien la *politeia* parece ofrecer el "modelo" idóneo para mejorar los regímenes democráticos y oligárquicos que usualmente se encuentran en las *poleis*, no deja de tener sus propias aporías. Cabe señalar que su aspecto práctico consiste en no requerir ciudadanos particularmente virtuosos sino en saber "equilibrar" los intereses de la mayoría pobre con los de la minoría rica. Sin embargo, un momento de reflexión nos permite ver que los aspectos meramente cuantitativos de la relación entre pobres y ricos no sería suficiente para garantizar el buen funcionamiento. Los magistrados y oficiales representantes de pobres y ricos pueden desvirtuar la relación de equilibrios si en el ejercicio de sus funciones son injustos. Puede entenderse, por tanto, que la propuesta del régimen mixto o *politeia* es retóricamente útil porque conmina a demócratas y oligarcas a buscar la manera de compartir el poder de manera equitativa mediante instituciones que formali-

cen estas relaciones. Si esto se lograra, efectivamente se habría mejorado la calidad del régimen. Al mismo tiempo, empero, nos percatamos de que la calidad de las instituciones está determinada por la virtud de sus funcionarios.

Capítulos 10 a 13 (1295a1 - 1297b34)

Con notoria parquedad, en el capítulo diez se examinan las formas de tiranía. Lo fundamental es que la tiranía es una forma de dominio mas no de gobierno.

La apología de la mesura se presenta en el capítulo once. Aunque el elogio del justo medio nos puede parecer trillado e inútil, es importante distinguirlo de un elogio de la "clase media" de las democracias liberales modernas. Si bien Aristóteles ubica los extremos en términos de riqueza y pobreza —aunque también incluye belleza y alcurnia— y por consiguiente parece estar pensando en términos de una clase económica, no debemos perder de vista que el énfasis está en la mesura, tal como se explica esta noción en la *Ética a Nicómaco*. La clase media aristotélica es la más virtuosa **posible** en una *polis*: tendrá las virtudes tanto de carácter como de inteligencia. Entiendo que Aristóteles considera la posesión moderada de riqueza como la más propicia para la buena educación, no que en sí misma sea una virtud. A diferencia de ello, el individuo de clase media, conforme se entiende en la actualidad, carece de las virtudes centrales, tales como la valentía, moderación y prudencia, pues su individualismo apolítico lo lleva a centrar sus esfuerzos en adquirir más riquezas y satisfacer su hedonismo. Acepta sin remilgos que otros gobiernen, siempre y cuando no impongan impuestos demasiado altos y no interfieran con su búsqueda de la felicidad. Sin embargo, la clase media aristotélica comparte con su contraparte moderna el ser mediocre. Su situación económica le permite vivir suficientemente bien y no esforzarse demasiado por amasar fortuna. Tampoco tienen gran ambición de poder. No es claro, empero, si esta clase intermedia puede ser a la vez mediocre y virtuosa en relación con las necesidades de la *politeia*. ¿Por qué no se vería atraída hacia la oligarquía? ¿Qué impediría su transformación en burguesía?

Aristóteles concluye su examen de los regímenes y su relación con las partes de la *polis* reduciendo todo lo dicho a los dos factores fundamenta-

les: Toda *polis*, nos dice, emerge de la cantidad y la cualidad. Hemos de entender que cada una de las formas de gobierno examinadas es un compuesto de cantidad y calidad. El arte político consiste en obtener la mejor mezcla posible —la *politeia*— a partir de la cantidad y calidad dadas en una *polis*. Ambos factores se unen dialécticamente pues la cantidad está asociada no sólo al número de habitantes sino a sus cualidades, tales como riqueza, educación, etc. Para cada situación de calidad y cantidad hay una mezcla óptima a la cual el buen legislador debe apuntar. En el capítulo trece se describen brevemente los diversos subterfugios con los cuales la mezcla puede propiciarse u obstaculizarse. Una vez que hemos entendido el juego dialéctico entre cantidad y calidad de la *polis*, puede decirse que entendemos por qué y cómo surgen los regímenes y las formas de gobierno que conocemos y cuáles son los factores que limitan su mejoría o propician su degeneración.

Capítulos 14 a 16 (1297b35 - 1301a15)

En los tres capítulos finales de este libro, Aristóteles examina las tres partes que son comunes a todas las formas de gobierno: la deliberativa, la de cargos públicos y la judicial. Son comunes porque ninguna *polis* puede funcionar propiamente prescindiendo de alguno de ellas, independientemente de si es democracia, oligarquía, etc. Sin embargo, aunque son comunes cada una de las partes obtiene su determinación correcta en función de la forma de gobierno. Tanto al definir quiénes deliberan sobre qué asuntos como al determinar cuál es la estructura administrativa y la conformación del poder judicial, es importante que se proceda de manera coherente. Bien podría decirse que es al descender al detalle de la conformación del gobierno cuando se debe cuidar más la coherencia entre las tres partes mencionadas y el régimen. El arte político está en los detalles tanto como en la concepción general. Aristóteles ha descrito ambos niveles y su integración con inigualable lucidez.

El estudio de los regímenes realizado en este libro exhibe claramente una característica definitiva de lo político: la imperfección es inherente en la *polis*. Oligarquía y democracia corresponden a las partes necesarias de toda *polis* (ricos y pobres) y en ese sentido pueden considerarse “fuentes” o “semillas” de todos los demás. Ambos son inherentemente defectuosos por-

que creen que el bien de su parte es el bien del todo. Este error de autoconocimiento sólo se evitaría en la *polis* perfecta, pero, conforme implica el análisis aristotélico, la *polis* perfecta no es *polis* porque la esencia de la *polis* es la imperfección. Dicho en otros términos, ningún régimen puede eliminar la disidencia porque no se puede erradicar la diferencia entre pobres y ricos. Ya se vio, en la crítica al comunismo propuesto por Sócrates, que además de ser imposible imponerlo, tampoco es deseable. La esencia polémica de la *polis* implica que no hay tal cosa como el "fin de la historia" porque jamás se llegaría a racionalizar todas las relaciones. Mientras los hombres no devengan dioses o bestias, la política siempre será el escenario del choque entre sus opiniones y sus deseos.

Libro V

Capítulos 1 a 3 (1301a19 - 1303b16)

En este libro Aristóteles examina las causas de los cambios en las formas de gobierno; en los primeros cinco capítulos se ocupa de las causas generales del cambio y en los subsecuentes atiende especialmente a los casos de la democracia y la oligarquía. El tema complementario, por supuesto, es cómo se conservan los diversos tipos de régimen, mismo que se examina a partir del capítulo ocho. Si se mantiene en mente la caracterización general de la *polis* en el libro IV, es decir, que emana de la relación entre los aspectos cuantitativos y cualitativos de la misma, se comprende fácilmente que los cambios provienen de la alteración de esta relación. En términos generales, tanto la igualdad como la desigualdad ocasionan los cambios de régimen, puesto que el "lado cuantitativo" o pueblo usualmente cree que porque todos los ciudadanos son igualmente libres son iguales en todos los otros sentidos. En el "lado cualitativo", los ricos, sabiéndose diferentes en un sentido también se imaginan serlo en todos los otros. Como ya hemos visto, las democracias moderadas, al igual que las oligarquías moderadas, tienden al exceso.

Las causas generales de los cambios son explicadas con gran claridad y no requieren comentario adicional. Sin embargo, en la última oración del capítulo tres, Aristóteles asevera que "quizás la mayor división sean entre la excelencia y la depravación; luego, entre riqueza y pobreza, y así en diferentes grados unas y otras, y una de ellas es la ya mencionada." (1303b15-16). Para comprender cabalmente el sentido en el cual la cualidad moral de los ciudadanos es la causa más importante tanto de su convivencia armoniosa como de sus facciones, es necesario tener presente la comprensión de

la justicia explicada en la *Ética a Nicómaco*. Los excesos a los cuales naturalmente se inclinan tanto democracia como oligarquía producen injusticia. Tratar todas las relaciones entre los ciudadanos basándose sólo en la igualdad, o sólo en la desigualdad, viola los preceptos de la justicia distributiva. Es importante destacar, por tanto, que la posibilidad de evitar estos excesos no proviene de las instituciones políticas sino de la formación ética de una *polis*. Los ciudadanos virtuosos pueden vivir bien aún con formas de gobierno defectuosas, mientras que los depravados producirán el surgimiento de facciones y violencia aún con instituciones bien diseñadas. (La mezcla de buena/mala forma de gobierno con ciudadanos virtuosos/depravados se tiene que imaginar en términos de una decadencia). Recordemos que ya en el Libro II, al examinar el régimen de propiedad propuesto en la *República,* Aristóteles afirmó que importa más la virtud que el régimen de propiedad. Esta idea tiene especial relevancia porque en las comprensiones modernas de la política se postula la tesis inversa, es decir, que las instituciones bien diseñadas funcionan bien aunque tengan funcionarios corruptos y ciudadanos viciosos.

Capítulo 4 (1303b16 - 1304b18)

En la parte final del análisis general de las causas del cambio, expuesta en el capítulo cuatro, Aristóteles concentra la atención en tres causas adicionales: Eros, honores y la combinación de fuerza con engaño. En el primer caso, nos ofrece ejemplos de conflictos políticos originados por problemas en las vidas amorosas de los dirigentes que luego rebasan el ámbito privado y propician la formación de facciones. También los conflictos en el interior de una familia por cuestiones de herencias, matrimonios y compromisos violados son mencionados como causas de conflicto generalizado. Debemos notar que en todos estos casos se trata de la alteración del orden político originado en cuestiones privadas. Así, por una parte parece reconocer tácitamente que la abolición de la familia propuesta por Sócrates en la *República* en efecto sería una condición necesaria para evitar la división en la *polis*; por otra, dado que erradicar a Eros es imposible, sus efectos en la política son inevitables.

Los honores como causa de alteración del régimen también merecen atención especial porque usualmente pasan desapercibidos. De hecho, esta

causa tiene algo de paradójico pues es la consecuencia de haber gobernado bien o haber tenido algún logro excepcional. Cuando las acciones del gobierno aumentan el prestigio del grupo gobernante, aparece la tentación de aprovechar la oportunidad para obtener mayor poder porque sus opositores tienen menos fuerza. El cambio lo puede ocasionar ya sea el propio grupo enaltecido o, por envidia, quienes se sienten minusvalorados.

La última causa general examinada aquí es el engaño. Se trata, evidentemente, de un problema más común en las democracias que en las otras formas de gobierno. Para que ocurra es necesario que los embaucadores sean más astutos que los embaucados. Consiste, por tanto, de una cualidad que se impone sobre lo cuantitativo en un sentido extremo, y muestra, implícitamente, la primacía de lo cualitativo en la política.

Capítulos 5 a 7 (1304b19 - 1308a25)

En los capítulos cinco a siete Aristóteles examina los factores que socaban a las democracias, las oligarquías, los regímenes constitucionales (*politeia)* y las aristocracias. Las democracias tienen dos propensiones básicas: 1) hacia la oligarquía cuando los demagogos hostilizan a los ricos provocando con ello su unificación en contra del régimen y 2) hacia la tiranía cuando el demagogo tiene al ejército de su lado. Por su parte, las oligarquías son las formas de gobierno más inestables porque son más propicias para el surgimiento de las facciones, pues no sólo entran en conflicto con la mayoría pobre sino que también entre los ricos mismos se dan las pugnas. Aristóteles analiza cinco causas de lucha intestina, subdividiendo la segunda, la cuarta y la quinta en dos posibilidades cada una. Son más propensas a devenir en tiranías que dar el giro hacia la democracia. Sin embargo, tanto democracias como oligarquías tienen como principal amenaza suspender el reino de la ley, cual se explicó en el Libro IV.

Las formas de gobierno más estables son la constitucional (*politeia*) y la aristocracia. Dado que, como ya se vio, la primera consiste en la mezcla juiciosa de elementos democráticos y oligárquicos, su talón de Aquiles es la constitución misma, pues si la mezcla está cargada hacia uno de los dos extremos, lentamente devendrá uno de ellos. La falla en la mezcla puede deberse a factores que cambian paulatinamente y no son detectados a tiempo. Por ejemplo, los requisitos de propiedad pueden ser los idóneos en

un momento pero si la economía decae se producirá un gobierno oligárquico. Otro caso ocurre cuando las leyes respecto a matrimonios y herencias descuidan la propensión a la concentración de la riqueza. En el caso de la aristocracia, el cambio paulatino también es el que con más frecuencia las corroe. Su peligro particular es que en ellas el honor es lo más valuado y por consiguiente es fácil que alguno de los aristócratas considere o bien que no se le rinden los honores que merece o bien que alguien recibe honores sin merecerlos tanto como él mismo.

Capítulos 8 y 9 (1308a26 - 1310a38)

Tras haber examinado las causas principales de la destrucción de las formas de gobierno más relevantes, Aristóteles dirige la atención a su complemento, es decir, a la forma de salvarlos o preservarlos. Los factores que destaca en parte son obvios; por ejemplo, ya habló del efecto destructivo de los cambios paulatinos y ahora recalca que se debe atender particularmente a las desviaciones en la ley. Asimismo, contrapone a la posibilidad de engañar al pueblo el hecho de que esta vía usualmente funciona sólo durante un tiempo breve. Con esta contraposición parece implicar que los gobernantes y líderes con frecuencia se ven tentados a recurrir al engaño. Sin embargo, un poco más adelante Aristóteles comenta que una manera de mantener el apoyo para un régimen es fomentando el miedo al cambio. Aunque esto parece recomendar el engaño, no es forzoso que lo sea, pues con frecuencia las imperfecciones de un gobierno son menos malas que el cambio hacia otra forma de gobierno.

De las recomendaciones propuestas para conservar los regímenes destacan dos por diferir de las ideas prevalecientes en la actualidad: la que advierte sobre la necesidad de supervisar la vida privada de los ciudadanos para que no sea contraria a los principios del régimen y su complemento que concierne a la educación coherente con el régimen. A diferencia de los axiomas de las democracias liberales modernas, Aristóteles considera que la vida privada necesariamente tiene consecuencias públicas y que el bien común es más importante que la felicidad individual. Recomienda, por tanto, atender especialmente a quienes destacan por su éxito. Aunque no explica la razón,

se puede colegir que si en una democracia algún grupo se vuelve desproporcionadamente rico, subvertirá al régimen hacia la oligarquía, mientras que, si en una oligarquía algún grupo vive con gran boato y lujo, puede azuzar el rencor de los pobres o, habiendo dilapidado su riqueza, intentará reponerla convirtiéndose en tiranos. Y en cuanto a la educación, es importante para preservar al régimen que los ciudadanos tengan devoción por el mismo. Sin embargo, esta recomendación no debe entenderse como si propusiera formar fanáticos del régimen. Por el contrario, la buena educación es la que propicia una disposición justa, pues la justicia es el mejor preservador del régimen. No se trata, por tanto, de que los hijos de los oligarcas amen el lujo y menosprecien a los pobres o que los hijos de los demócratas vivan una libertad mal entendida como carencia de toda disciplina y limitación, cual se cree cuando se dice que "todo está permitido".

Capítulos 10 a 12 (1310a39 - 1316b27)

En la sección final de este Libro (capítulos diez a doce), Aristóteles examina los reinos y las tiranías por la cercanía que guardan y la facilidad con la cual los primeros se transforman en las segundas. Debemos notar que ambas modalidades en rigor no son modos de régimen político porque propiamente carecen de ciudadanos. Sin ciudadanos (*polites)* no hay *polis*. Ambos tipos de dominio resultan de lo extremo de los tres regímenes básicos: el rey representa un extremo de aristocracia y el tirano el extremo de la democracia y la oligarquía. Los reyes usualmente surgen como consecuencia del mérito personal del individuo, especialmente como dirigentes militares y salvadores de la patria. Por su parte, el tirano usualmente aparece como defensor de la multitud contra los abusos de los ricos y prominentes. En ese sentido se asemejan a los reyes. Sin embargo, los fines de cada uno son diametralmente opuestos: el rey busca lo bello/noble (*to kalon*) mientras que el tirano se dedica a lo placentero. Aunque Aristóteles los mantiene separados, es suficientemente evidente que la proximidad de rey y tirano se debe precisamente a que los reyes tienen inclinación natural y oportunidad de satisfacer sus placeres. El rey necesita ser especialmente virtuoso para no degenerar con las oportunidades de lujo y placer que constantemente lo rodean. Asimismo, la superioridad del rey lo hace fácil presa de la arrogancia y la soberbia (*hybris*), defecto mortal porque ofende especial-

mente a los mejores de su séquito. El súbdito herido en su amor propio deviene enemigo enconado del rey, quien, a sabiendas de ello, intentará mejorar su seguridad recurriendo a una guardia especial. Esta relación es campo fértil para la crueldad y la consecuente transformación del rey en tirano.

Dado que en la tiranía propiamente no existe la vida política, su análisis produce un extraño efecto de mundo invertido. Aristóteles muestra cómo las medidas que los tiranos creen que los benefician en realidad los destruyen y las medidas con las cuales podrían ejercer durante más tiempo su poder tendrían el efecto de disminuir o minimizar su despotismo. Resulta así que lo mejor para el tirano es esforzarse por convertirse en rey. Las recomendaciones para mejorar una tiranía dependen de que el tirano logre al menos dar la apariencia de ser justo y mesurado. Aunque Aristóteles parece sugerirle al tirano que cuide su imagen sin insistir en la transformación moral correspondiente, nos deja a ponderar si en efecto se puede ser perfectamente injusto y sin embargo aparecer como perfectamente justo.[1]

Al final del Libro V Aristóteles presenta una crítica de la discusión de la decadencia de los regímenes realizada por Sócrates en el Libro VIII de la *República*. Es muy evidente que la crítica es acertada si uno supone que el propósito del pasaje platónico es el mismo que el de Aristóteles. Quizás sea útil notar que la crítica aristotélica sirve para subrayar el carácter no político e irónico de la *República.* Cuando Sócrates explica por qué el mejor régimen, el del filósofo-rey, no sería eterno, nos dice que su decadencia se debe a los cambios del orden cósmico e indica, recurriendo a una célebremente oscura proporción matemática, el momento en el cual comienza la decadencia. Aristóteles se mofa de esta idea —más pitagórica que socrática— y recalca que los cambios en la *polis* no son explicables por los del cosmos. El asunto de fondo es que todo intento "matematizante" por comprender los cambios en la política depende de postular un determinismo causal que, de ser verdadero, cancelaría la posibilidad misma de la política. Aristóteles ha demostrado que el conocimiento de las partes de la *polis* nos ayuda a entender la inestabilidad inherente en todos los regímenes. Los cambios en los órdenes políticos son imprevisibles mas no inexplicables.

[1] Ver *República*, Libro II para una discusión extensa de esta posibilidad. (Anillo de Giges).

Aristóteles ha demostrado tanto que el cambio (*metabole*) y el reposo (*stasis*) son inherentes en la *polis*, como que las causas del cambio son azarosas porque pueden ser ocasionadas aún por actos bien intencionados de los gobernantes. También podemos ver que a la pregunta fundamental de la política, ¿qué justifica que unos manden y otros obedezcan?, se contesta con la exhibición de la mutabilidad de los regímenes. Mando y obediencia, gobernar y ser gobernado, son necesarios para el orden político y la existencia de la *polis*. Su relación tiene como justificación el bien común. Sin embargo, la posibilidad de actuar en aras del bien común parece estar condenada al fracaso porque las percepciones de las diversas partes de la *polis* sobre lo justo siempre están en conflicto y usualmente creen que lo bueno para una parte es bueno para todas. En una *polis* perfecta no habría causa para la revolución o insurrección porque todos concordarían en que los gobernantes trabajan para beneficio de la comunidad total. Pero esto, como hemos visto, sólo sería posible si el gobernante es sabio y omnipotente; Aristóteles considera que cuando hay tal superioridad, se cancela la comunidad política. De lo cual se colige que la *polis* es esencialmente trágica, pues la razón no puede controlar los oscuros y por lo general imperceptibles movimientos que producen la prosperidad y decadencia de las naciones. La principal causa de insurrección y cambio es que algunos se vean a sí mismos como tratados injustamente, pero este sentimiento puede surgir de todo tipo de circunstancias, cual se ejemplifica en el pasaje sobre eros y política. De hecho, es inevitable que surja el sentimiento de injusticia porque la diferencia entre pobres y ricos es permanente, como lo es la diferencia entre gobernantes y gobernados. La conciencia de la esencia trágica de la polis determina qué es la filosofía política aristotélica: saber de la propia ignorancia y los límites del poder humano. En griego: *phronesis*.[2]

[2] Para vislumbrar la diferencia entre filosofía política y ciencia política moderna, es útil considerar que el fundador de esta, Machiavelli, propone que el azar sí es conquistable, o, al menos, no tan poderoso como lo consideraban Platón y Aristóteles. De ahí que la conciencia política moderna niegue enfáticamente la esencia trágica de la *polis*. Nosotros creemos en el progreso porque creemos que podemos dominar el azar, tanto en la política como en la física.

Libro VI

En este libro se examinan con mayor detalle los modos como las democracias y las oligarquías deben construir sus gobiernos, es decir, se muestran las relaciones entre las partes del gobierno y el principio rector del mismo. Debido a que aquí se atiende a los detalles, la discusión, inevitablemente, resulta más arcaica para nosotros. Aristóteles asume una perspectiva que parecería haber desaparecido por completo del mundo moderno debido tanto al tamaño como a la complejidad de nuestras naciones. Para contrarrestar esta apariencia, este comentario necesita destacar lo universal que se puede colegir de las discusiones de lo particular. La intención es rescatar las ideas más vigentes sin perder de vista que el **problema** analizado aquí es insoslayable en cualquier tiempo y lugar en el cual se tenga vida política.

Capítulos 1 a 5 (1316b30 - 1320b17)

En los capítulos uno a cinco se examina la relación entre los principios de la democracia y la organización del gobierno. La libertad y la igualdad son los principios democráticos; ambos juntos implican que el modo de gobernar es la alternancia en los cargos públicos atendiendo a la cantidad y no al mérito. El principio de libertad también se entiende como la posibilidad de que cada uno viva conforme a sus propios deseos. Para quienes desean fundar un régimen democrático o reformar un régimen existente de manera que devenga más democrático, el problema fundamental es cómo promover la igualdad. Hemos de asumir que ya se cuenta con la libertad para realizar el proyecto.

Como ya hemos visto, Aristóteles parte del hecho que siempre hay ricos y pobres, por consiguiente, el problema específico es cómo mezclar los intereses de ambos de tal manera que ni los ricos se sientan victimizados ni los pobres permanezcan inconformes por la desigualdad percibida. Cabe recalcar que la mera intención de fundar una democracia no garantiza la justicia del nuevo gobierno. Si la nueva democracia trata injustamente a los ricos, provocará su reacción. Dado que es mejor una *polis* con pobres y ricos que una compuesta exclusivamente de pobres, el desafío consiste en encontrar la mezcla que satisfaga a las dos partes fundamentales. Para ello se puede intentar que la asamblea gobernante, por ejemplo, esté formada por una mezcla que represente los intereses de los menos ricos de los ricos y los menos pobres de los pobres. Sin embargo, es evidente que las mezclas posibles dependen de las características del pueblo en cuestión.

Aristóteles utiliza el ejemplo de un pueblo agricultor cuyas propiedades son más o menos iguales y ninguno es desproporcionadamente rico. (Si no lo fueran, sería imposible fundar una democracia o reformar el régimen existente para que llegara a serlo.) Sin embargo, además de la igualdad real de la mayoría, el pueblo de agricultores puede verse como el "modelo" ideal para la democracia porque la necesidad de trabajar —el poco ocio— les impide incurrir en los principales excesos de la democracia: formar una asamblea ejecutiva que decide todo por plebiscito y el surgimiento de demagogos y sicofantes que incitan a exprimir a los ricos. Se puede generalizar la idea considerando que en rigor no es menester que la mayoría del pueblo sea agricultor sino que su modo de trabajo sea tal que les impida incurrir en los extremos mencionados. Por eso mismo, cuando el pueblo no cumple estas condiciones, como es el caso cuando la mayoría son obreros pobres, el tipo de gobierno democrático que se puede formar necesariamente es alguno de los más defectuosos ya estudiados con anterioridad. Así, la idea fundamental es que la aplicación de los principios de la democracia es más o menos justa según la situación económica y poder de las dos partes fundamentales de la *polis*. La mejor democracia es la que perdura y su longevidad depende de que la idea de justicia democrática no devenga autodestructiva. Contrario a lo que con frecuencia se cree, un pueblo pobre no es el más idóneo para la democracia. Y para que la democracia sea sustentable es necesario que la mayoría prospere. Las mezclas recomendadas por Aristóteles muestran que una democracia funciona mejor si asume algún principio oli-

gárquico que si es puramente democrática. La democracia pura se destruye a sí misma.

Capítulos 6 y 7 (1320b18 - 1321b3)

En los capítulos seis y siete se somete a examen al principio oligárquico en relación con las partes del gobierno. La discusión centra la atención en el cuidado necesario para que las diferentes partes sean diseñadas de manera que impidan incurrir en los excesos propios de las oligarquías. Aristóteles considera que un régimen oligárquico siempre conjuga riqueza y poder militar, razón por la cual es de la mayor importancia cómo se forma el ejército. La situación más propicia para la oligarquía es donde existen grandes terratenientes que a su vez son quienes participan en la caballería y en el ejército de hoplitas. Las otras partes de la milicia son los soldados de armas ligeras y la marina; ambas son más accesibles para los ciudadanos de menos recursos. Dado que la estabilidad de la oligarquía depende en gran parte de la armonía en su milicia, es importante cuidar que ésta no se divida en un grupo pequeño muy rico (caballería) y un grupo numeroso de pobres (marineros). También en el caso de la oligarquía, se conserva mejor si asimila algunas tendencias democráticas.

Las implicaciones generales de este análisis son evidentes: En las oligarquías no es exclusivamente debido a su riqueza que los oligarcas tienen el poder, pues necesitan el apoyo de los militares para mantener sus propiedades y privilegios. Por consiguiente, los ricos deben cuidar mucho su relación con las fuerzas armadas; en particular, deben asegurarse que los oficiales y superiores de los ejércitos sean suficientemente ricos para identificarse con los intereses de la oligarquía. La mezcla de gobernantes ricos y militares pobres no es estable.

El factor económico, obviamente, es el segundo aspecto crítico para la conservación de la oligarquía. Las recomendaciones de Aristóteles se siguen de su concepto del régimen mixto o *politeia*. La oligarquía se conserva si propicia la prosperidad de todos y organiza oficinas de ayuda social para los más pobres. Pero lo más importante es que abra a los pobres talentosos la posibilidad de participar en el gobierno. Sin embargo, siempre se debe cuidar que los cargos más importantes sólo sean asequibles para

los más ricos. La propuesta básicamente es la que ya se ha expuesto: buscar la manera de armonizar mejor la relación entre pobres y ricos.

Capítulo 8 (1321b4 - 1323a10)

En el capítulo final del libro se dirige la atención a los cargos públicos más importantes en cualquier régimen, pues de su buen diseño dependen la paz y duración del mismo. Las principales son: reglamentación del mercado (transacciones económicas ordenadas y justas); control de la propiedad pública y privada (incluye obras públicas y construcción y mantenimiento de la infraestructura); policía rural; tesorería; cortes judiciales; milicia y hacienda. De manera un tanto inusual, también se explica la necesidad de mantener a los sacerdotes encargados de los cultos religiosos.

Es evidente que los desperfectos o vicios en cualquiera de los cargos mencionados resultan destructivos para el régimen, sea democrático, oligárquico o aristocrático … sea nación antigua o moderna.

Tras haber esbozado los argumentos, es importante reflexionar sobre sus implicaciones generales. Respecto a la democracia y sus dos axiomas fundamentales, la igualdad de todos los ciudadanos y la libertad entendida como la posibilidad de vivir conforme a cada quien le plazca, el análisis aristotélico sugiere que estos axiomas mal aplicados conducen necesariamente a la destrucción de la democracia. El axioma de igualdad se opone al axioma de jerarquía y por consiguiente conforme se intensifica la igualdad se cancelan las jerarquías. Sin embargo, ninguna sociedad puede funcionar sin jerarquías porque es imposible no sólo gobernar constantemente por plebiscito sino realizar cualquier actividad que requiera planeación, elección de fines y ejecución. La igualdad aplicada irrestrictamente produce anarquía y eventualmente tiranía, es decir, jerarquía sin autoridad. Asimismo, el axioma de la permisividad lleva implícito el rechazo a la obediencia. Por consiguiente, aún el modo más democrático de gobierno, el de la alternancia entre gobernantes y gobernados, resulta inaceptable para quienes no desean ser mandados por otro. La consecuencia es la misma que en el caso anterior. El afán igualitario de las democracias lleva necesariamente a la cancelación de las distinciones, en particular de aquellas que caracterizan a la oligarquía: abolengo, riqueza y cultura (*paideia*); las democracias consideran la carencia de alcurnia o villanía, la pobreza y la incultura (*ba-*

nausia) como credenciales de pureza democrática. Claramente cuando este tipo de hombre es el que gobierna, la *polis* no dura mucho.

En el análisis de la oligarquía nos encontramos con la imagen espejo de la democracia recién explicada. Sus axiomas son la jerarquía y la riqueza. Hemos visto que cuando la riqueza es lo que justifica el mando, la consecuencia lógica es que el más rico debe mandar o tener más poder que los otros. Asimismo, las jerarquías basadas exclusivamente en alcurnia, riqueza y cultura fomentan obviamente el distanciamiento con el pueblo y provocan su revuelta.

En suma, el mejor gobierno democrático no es el que promueve con más vehemencia la igualdad sino el que sabe mezclarla con los elementos de la oligarquía; la mejor oligarquía no es la que enriquece más a los ricos y los separa más tajantemente del pueblo sino la que asimila los elementos democráticos necesarios para que éste no desee rebelarse. De ahí que sean tan inusuales los buenos gobiernos, pues un régimen dura más mientras mejor sepa asimilar a su opuesto sin ser transformado en éste.

Libro VII

Para el estudiante moderno los dos últimos libros de esta obra probablemente sean los que inicialmente le parezcan más lejanos e irrelevantes porque usualmente no examinamos la relación entre el mejor régimen y la mejor vida, la más feliz. Nosotros creemos firmemente en el progreso, es decir, creemos que la mejor vida es aquella en la cual se unen la riqueza material y la posibilidad de vivir conforme le plazca a cada uno. Ser ricos y libres para actuar sin otra restricción que la de no dañar a otros es la respuesta moderna a la pregunta aristotélica sobre la mejor vida. Respecto a cuál régimen sea el que mejor propicia este modo de vida, la respuesta es también casi unánime: la democracia liberal. Sólo cuando los "ciclos económicos" empobrecen y dejan desempleada a la mayoría de la población, se pone en duda que la democracia liberal sea la panacea y se prefiere el socialismo. Sin embargo, el socialismo no altera las premisas sobre la mejor vida, tan sólo da mayor peso a la igualdad económica. Nuestra concepción de la mejor vida y el mejor régimen oscila entre la democracia liberal (abundancia con desigualdad) y socialismo (abundancia con igualdad). Nuestros prejuicios son firmemente burgueses. En consecuencia, acceder a la discusión del mejor régimen en este libro de *La Política* requiere que hagamos un esfuerzo por suspender nuestra fe en el progreso burgués.

Para cuestionar nuestros dogmas sobre la mejor vida con la ayuda de Aristóteles, es menester estudiar la *Ética a Nicómaco*, pues sólo así se entienden las bases del la propuesta política presentada aquí. Aristóteles remite a la *Ética* y continúa con su exposición dando por supuesto que se acepta la virtud como el fin propio de la *polis*. En el contexto de la investigación sobre el mejor régimen, el dogma burgués no merece ser tomado en serio

porque implica que la política es el instrumento del beneficio individual y la mejor vida es la dedicada al hedonismo, es decir, a un modo de vida que minimiza la importancia de la *polis* y la política. El argumento contra la primacía del confort y el hedonismo se limita a señalar que no puede ser el fin más alto porque nadie desearía vivir con todos los placeres corporales pero sin amigos. Esto se vuelve más claro aún si la ausencia de amigos se piensa en un sentido extremo: vivir con lujo y placeres en un contexto de anarquía y violencia. Es obvio que el hedonismo presupone el orden político suficiente para garantizar la seguridad.

Capítulos 1 a 3 (1323a14 - 1326a32)

Por su parte, cuando Aristóteles afirma que la mejor vida es la dedicada a la virtud o excelencia humana, tiene claro que hay dos comprensiones radicalmente contrapuestas sobre la virtud más alta: la del político y la del filósofo. Conforme a la primera, lo mejor en la vida es ser poderoso, tener imperio; conforme a la segunda, lo mejor es ser filósofo y vivir en paz. De esta disyuntiva se ocupará aquí. Antes de atender a los detalles del argumento es importante subrayar que Aristóteles nunca supone que la guerra pueda desaparecer de la vida humana y por consiguiente el argumento a favor de la paz siempre tiene como horizonte implícito la posibilidad de la guerra. Asimismo, el sentido en el cual la *polis* puede ser medio para la vida filosófica permanece problemático puesto que tendría que ser suficientemente fuerte para ser imperial y al mismo tiempo suficientemente sabia para no buscar imperio.

En los capítulos dos y tres se presentan los argumentos para defender la tesis de que la vida filosófica es superior a la política. El obstáculo principal para esta demostración es la creencia generalizada de que la mejor vida es la del rey o tirano más poderoso: el mejor es quien logre ensanchar al máximo su imperio. Para atacar esta tesis, se argumenta que el dominio por sí mismo no es admirable pues para serlo debe ser justo. Esta idea se explica argumentando que, por una parte, no podemos sostener que la justicia es una excelencia de la *polis* bien gobernada y al mismo tiempo afirmar que la conquista injusta es admirable. La guerra es inherente en la condición humana, pero no todas las guerras son admirables ni todos los conquistadores paradigmas de la más alta virtud. La *polis* justa sólo entra en

guerras necesarias para mantener su autonomía. En suma, hacer guerras justas es necesario para vivir bien pero en ella no se alcanza la más excelsa virtud porque la guerra tiene como fin hacer posible la vida pacífica. Por consiguiente, la actividad más alta sólo se puede realizar cuando se tiene paz y ocio. Y la actividad más alta durante la paz es la contemplación filosófica.

Los argumentos esbozados en estos dos capítulos están dirigidos a quienes, sin ser filósofos, ni adversos a la vida filosófica, prefieren la vida política. Esto implica que ya están persuadidos de que es mejor ser justo que injusto. La insuficiencia de los argumentos ofrecidos aquí se puede apreciar mejor si se toma en cuenta que la demostración de la tesis de que el justo vive mejor que el injusto ocupa la totalidad de *La República* de Platón. Qué tan reacio es el ambicioso de poder a aceptar esta tesis es mostrado en el *Gorgias*. El propio Aristóteles dedica una buena parte de la *Ética a Nicómaco* a la demostración de que la vida del filósofo es la mejor. Para el contexto de *La Política* sólo es necesario establecer que el afán de dominio es incompatible con el modo de gobierno de la *polis* justa, pues es imposible que una nación compuesta por ciudadanos injustos sea ella misma justa.

Para proceder a preguntar sobre el mejor régimen era necesario tener un acuerdo mínimo sobre la mejor vida. Este acuerdo es el que Aristóteles considera logrado al concluir el capítulo tres. Debe ser claro, mínimamente, que las bases para el resto de la exposición del mejor régimen no pueden ser ni el dogma burgués ni el imperialista. Lo expreso así porque no es imprescindible para el argumento la aceptación de la filosofía como la mejor vida. Todo lo que se necesita es concordar en que la paz es superior a la guerra y que sólo las guerras justas son aceptables para una *polis* justa.

Capítulo 4 (1326a33 - 1326b25)

A partir del capítulo cuatro se inicia la exposición de las condiciones necesarias para la construcción del mejor régimen. Aristóteles compara estas condiciones al material usado por un artesano o un arquitecto. La mejor obra requiere de los mejores materiales **posibles.** Esta acotación es importante porque indica que si bien el mejor régimen requiere de los mejores materiales humanos y geofísicos, no se trata de requisitos fantasiosos o utópicos. Otra manera de expresar lo mismo es que el mejor régimen no se pue-

de establecer en cualquier lugar y con cualquier pueblo, pero tampoco es imposible encontrar las condiciones idóneas para él. Esta idea contrasta fuertemente con nuestro dogma de la universalidad de la democracia liberal como mejor régimen, cuya construcción se cree posible en cualquier nación.

Recordemos que Aristóteles ve a la *polis* como constituida por cantidad y cualidad. Aquí comienza por la cantidad: ¿cuántos habitantes son los idóneos para el mejor régimen? Una *polis* excesivamente populosa, al igual que una con población exigua, obstaculizan la fundación del mejor régimen. Una *polis* bien gobernada requiere tener buenas leyes y ciudadanos que las obedezcan. Cuando la población es demasiado numerosa se dificulta enormemente el cumplimiento de esta condición. Asimismo, una *polis* cuya población se expande sin límites tampoco puede ser bien gobernada durante mucho tiempo.

Debemos distinguir en este caso las condiciones económicas de las condiciones políticas. El límite más importante es respecto al número de ciudadanos y su proporción en relación con la población total. Aristóteles parte del supuesto que una *polis* puede contener tanto habitantes ciudadanos como no ciudadanos. Los segundos pueden ser más numerosos que los primeros, pero no con enorme desproporción. (Si supusiéramos que todos los habitantes de la *polis* son ciudadanos, la restricción cuantitativa de todas maneras se aplicaría.) Es claro que entre mayor sea el número de ciudadanos más difícil resultará que todos sean suficientemente virtuosos, pues educar bien a grandes multitudes es mucho más difícil —si no es que imposible— que educar a grupos pequeños. También es evidente que si los ciudadanos son pocos en proporción con los no ciudadanos, someter al orden a los segundos resultaría más difícil en relación directa con el exceso que representarán éstos. Se entiende, por tanto, que si bien la prosperidad económica de una nación puede ser favorecida por un mayor número de habitantes, su vida política no necesariamente es favorecida por ello. Distinguimos así los límites políticos de los económicos, pues los segundos dependen más de los recursos naturales y posibilidades comerciales de la nación, mientras que los primeros remiten a la calidad cívica de la ciudadanía. Ambos aspectos sólo son separables en abstracto, pues de hecho siempre aparecen juntos. En fin, es suficientemente obvio que la ciencia política aristotélica se ubica en el polo opuesto al dogma moderno del incremento ilimitado de la población como indicio de progreso.

Capítulos 5 a 7 (1326b26 - 1328b21)

En los capítulos cinco y seis se examinan las condiciones idóneas en relación con la tierra y el mar. En ambos casos se atiende principalmente a las ventajas en relación con la defensa y la manutención. Lo óptimo es contar con tierra fértil suficiente para abastecer a la población y producir un excedente exportable. En cuanto al acceso al mar, lo ideal es contar con puertos que posibiliten el comercio pero suficientemente controlados para que los extranjeros que necesariamente pululan en ellos no alteren la buena moral de los ciudadanos. Asimismo, se recalca que la mejor *polis* debe contar con ejércitos de ciudadanos que puedan pelear en tierra y mar. La *polis* que cuenta con estos beneficios geopolíticos es la más autosuficiente si también tiene un buen régimen.

En el capítulo siete, Aristóteles expone la relación entre la cualidad del pueblo y el tipo de gobierno que puede tener. Esta tesis también se ubica en el polo opuesto a las creencias modernas pues propone que en las diferentes regiones del mundo se ubican pueblos con diferentes talentos y aptitudes para gestar buenos regímenes. Aunque según su esquema los helenos, siendo la raza del término medio —entre los pueblos nórdicos que son valientes, pero carecen de la inteligencia para organizarse y actuar de manera unida, y los pueblos asiáticos que son inteligentes y organizados, pero de espíritu esclavo— esta preferencia podría verse como una comprensión chauvinista, lo cierto es que no en todas las regiones del mundo han surgido y hasta el presente existen, con igual frecuencia y duración, los buenos gobiernos. La tesis, tal como la expresa Aristóteles, ciertamente es inaceptable para nosotros porque nosotros partimos del supuesto de que todos somos iguales. Sin embargo, la evidencia histórica corrobora la tesis aristotélica pues la variedad de capacidades para la virtud de los diferentes pueblos del mundo explica la variedad de modos de gobierno. Además, es evidente que la preferencia helenófila de Aristóteles no es lo importante de su tesis, pues ésta simplemente sostiene que algunos pueblos son políticamente más aptos que otros y por eso tienen mejores regímenes.

Capítulos 8 y 9 (1328b21 - 1329a39)

En los capítulos ocho y nueve se atiende a la cuestión de las partes necesarias de la *polis*, así como quiénes deben ejercer sus funciones. Este tema ya

se examinó con anterioridad y aquí sólo se esboza. Toda *polis* necesita comida, artesanías, milicia, fuente de ingresos monetarios, religión, cortes para juzgar lo útil y lo justo. En el mejor régimen no todos cuantos desempeñan estas funciones deben ser ciudadanos. Son dos los criterios fundamentales para decidir quiénes serían excluidos: quienes realizan trabajos de tal índole que les impida desarrollarse como hombres virtuosos y contar con el ocio tanto para la formación virtuosa como para ejercer la vida política. Si bien es obvio que esta tesis también es anatema para las ideas políticas modernas, difícilmente podríamos afirmar que hoy en día han sido eliminados todos los trabajos degradantes y deshumanizantes. Tampoco es el caso en el mundo moderno que todos los ciudadanos estén igualmente calificados para gobernar. En la práctica, las tesis aristotélicas son de sentido común. Sin embargo, la distancia más grande entre ellas y las ideas modernas es en torno a la necesidad y función del ocio. Sólo tiene ocio quien es suficientemente rico para no necesitar trabajar y poder pagarle a otros para que administren sus negocios. Y sólo con ocio se puede dedicar tanto al entrenamiento militar como a la educación liberal requerida para ejercer virtuosamente la ciudadanía. Además, la riqueza personal ayuda a que no dependa ni del salario como funcionario público ni de la explotación de su cargo para poder vivir. Tener ocio no es garantía de que se dedicará en cuerpo y alma al bienestar de su *polis*, pero sin él es poco probable que lo haga.

Capítulos 10 a 12 (1329a40 - 1332a23)

Los capítulos diez a doce se dedican a temas que entendidos literalmente son poco relevantes para nosotros porque en ellos se examinan cuestiones como lo deseable de que las comidas sean en común, la manera de dividir la tierra y asignar lotes, así como el tamaño de los mismos, el tipo de fortificaciones idóneas para la mejor defensa, los espacios para mercados y para uso público, como parques y gimnasios. Aunque los términos en los cuales se discuten estos temas son lejanos a nuestra experiencia, los problemas subyacentes siguen siendo políticamente relevantes. Por ejemplo, las comidas en común son un medio para procurar dos fines que no han caducado: la alimentación saludable de la población y la convivencia. En la mayoría de las naciones hoy en día sigue siendo necesario contar con programas de alimentación para los pobres con el fin de combatir la desnutrición extrema.

La convivencia en celebraciones cívicas ha perdido su importancia en la medida en que el individualismo burgués gana terreno. En todo caso, la vida anónima y aislada de los habitantes de las grandes ciudades del mundo moderno propiamente no es vida política. Otro ejemplo de aparente caducidad del tema es la fortificación de las ciudades. Los cambios en la tecnología bélica ciertamente cancelan la relevancia de murallas y fortines, pero no por ello se cancela el problema de la defensa de las ciudades. De hecho, una reflexión mínima permite percatarse de que las ciudades modernas son mucho más vulnerables que las antiguas, pues a la fecha no se han diseñado defensas efectivas contra ataques aéreos o bombardeos pesados. No hay "murallas" anti-atómicas. En suma, la pregunta sobre los preparativos militares que debe tener una *polis* bien gobernada es vigente mientras no se haya abolido la guerra.

Capítulos 13 a 17 (1332a24 - 1337a7)

En los capítulos finales (trece a diecisiete) se examina la forma de gobierno, la formación y educación de la familia, necesarios para el mejor régimen. Aristóteles insiste en que el mejor régimen sólo se logra cuando en efecto se busca la mejor vida y se agencia los mejores medios para lograrla. Para tal efecto es necesario cuidar los tres factores de los cuales depende la excelencia: la naturaleza, el hábito y la razón o *logos*. Aunque la comprensión de estos temas no presenta dificultades especiales, quizás sea útil destacar que el fundamento de toda la discusión es que el ser humano por naturaleza está abierto a la razón. Tenemos un alma con dos modos o partes, la *alogos* o irracional y la que ejerce el *logos* o racional. El principal desafío del educador es propiciar que actuemos conforme a lo que la razón dicta, pero para ello cuenta, en cierta medida, con la colaboración de nuestra naturaleza. Si bien hay numerosos factores que condicionan y dificultan la educación, la naturaleza racional del hombre es el fundamento de la esperanza de poder construir la mejor *polis*. Somos el animal político porque somos el animal con *logos*. Por naturaleza el hombre es capaz de alcanzar la excelencia y por consiguiente el mejor régimen es conforme a su naturaleza. Quien entiende esto también comprende por qué el fin del trabajo es el ocio y el fin de la guerra la paz. Cuando se niega la naturaleza racional del hombre y se propone que vive dominado por sus instintos o pasiones, se pierde

el fundamento para todo este argumento. La dialéctica de calidad y cantidad que subyace en toda la comprensión aristotélica de la *polis* sólo es posible si somos capaces de hacer juicios cualitativos, es decir, distinguir la diferencia entre lo bueno y lo malo, lo vil y lo noble. Cuando se niega que el hombre pueda ser virtuoso, se cancela el aspecto cualitativo o ético de la política, es decir, se abole la *polis*.

La construcción de la *polis* con el mejor régimen conforme a lo que "rezaríamos por tener", como hemos visto, requiere condiciones extremadamente difíciles de cumplir. Cabe notar que entre más extraordinarias sean las condiciones, más improbable es que se cumplan, de lo cual se sigue que el mejor régimen siempre estaría rodeado de *polis* inferiores con afanes imperiales, y por consiguiente la fuerza militar del mejor régimen tendría que ser de magnitud suficiente para defenderse de los ataques de las naciones circunvecinas. Que una *polis* con tal poderío no desarrollara ambiciones imperiales resulta inverosímil. Otro aspecto sumamente problemático es la exclusión de la ciudadanía de quienes carecen del ocio y educación necesarios para ser buenos ciudadanos. En términos llanos esto significa que los trabajadores llamados *banausoi*, es decir, los que carecen de la riqueza y el ocio, estarían excluidos. Los problemas que esta medida trae consigo se pueden colegir de las diversas discusiones del mal manejo que los espartanos hicieron de sus ilotas. Mínimamente, recordemos, el problema fuerte es que si sólo los ciudadanos van a la guerra, su tasa de mortandad es superior a la de la población no ciudadana. Sólo si desarrollan un sistema que permitiera el acceso a la ciudadanía a los no ciudadanos podría paliarse esta dificultad. Pero si el acceso es muy fácil, se pierde la virtud del cuerpo de ciudadanos y si es demasiado difícil no resuelve el problema. En fin, el mejor régimen aristotélico no resuelve muchos de los problemas que él criticó al mejor régimen de Sócrates en la *República*.

Respecto al argumento central —que el mejor régimen es el que propicia la mejor vida— también cabe subrayar su aspecto aporético. Por una parte, la demostración de que la mejor vida es la del filósofo es consecuencia necesaria del hecho que somos animales racionales; por otra, en cuanto los filósofos son los humanos más próximos a la perfección, necesariamente son minoría. Esto implica que la *polis* debe orientarse a una perfección que la mayoría de sus miembros jamás han deseado y quienes la llegan a alcanzar son vistos como inútiles. La oposición entre lo bello y lo útil sólo

se resuelve en la mejor *polis*, en todas las otras es irreconciliable. La conclusión no es tan diferente de la alcanzada por Sócrates en la *República*.

Libro VIII

En este libro Aristóteles aborda la cuestión de la educación, la cual, por supuesto, es de importancia decisiva para la vida política. A cada tipo de *politeia* le corresponde un modo de educación que mejor la sustenta y conserva. Asimismo, se subraya que la educación debe ser pública, sea cual fuere el régimen, porque sólo así se puede vigilar la coherencia entre educación y vida política. Es más o menos obvio que en una oligarquía se requiere una educación en la cual se inculque el ser rico como el valor más alto, mientras que en una democracia se deberá promover la igualdad y la libertad como lo más alto. Quizás lo más extraño para el lector moderno sea la importancia que Aristóteles le otorga a la educación musical, pues es a ella a la que le dedica toda su atención al concluir esta obra.

Lo que Aristóteles entiende por educación musical se puede captar mejor, inicialmente, considerando que se refiere a lo que nosotros llamamos "educación estética". Aunque hay semejanza en las nociones puesto que en ambos casos se trata de la formación en las bellas artes, en las artes patrocinadas por las musas, la diferencia crucial estriba en que nosotros consideramos la educación estética como algo pertinente para el individuo y la formación de su gusto. La formación estética contribuye a que en su vida privada éste sea capaz de disfrutar las bellas artes, pero esta capacidad no la relacionamos con su vida moral. De hecho, en la concepción moderna, el genio artístico justifica tanto la amoralidad como la excentricidad del modo de vida del artista. Y en los casos cotidianos, de ninguna manera relacionamos el gusto por un estilo de arte (por ejemplo, el impresionismo) con la calidad moral del observador. Aunque en el caso de la música ocasionalmente se intenta censurar sus manifestaciones más impúdicas, la creencia do-

minante es que ningún gobierno tiene derecho a ejercer la censura. Aristóteles, por el contrario, considera que la educación musical es de suprema importancia para la formación ética y por consiguiente es responsabilidad del legislador determinar la educación musical del pueblo.

Si bien la discusión de los modos o escalas musicales en términos de la técnica musical griega obstaculiza inicialmente nuestra comprensión de la propuesta aristotélica, podemos intentar una interpretación algo libre de los tecnicismos con la intención de elucidar su contenido substancial. La música dórica, es decir, espartana, es propuesta como ejemplo del tipo que induce marcialidad y valentía. En efecto, los espartanos fueron famosos por el orden y serenidad con que marchaban hacia las batallas, al son de las flautas. Si bien en el mundo contemporáneo los militares no gozan del mismo prestigio y admiración que tuvieron en el pasado, los desfiles militares siguen siendo momentos de exaltación patriótica y lucimiento del gobierno. Estos desfiles serían imposibles sin las marchas musicales que siempre los acompañan. Es evidente que un pueblo con pasión por las marchas militares será más patriótico y belicoso que uno cuyo gusto dominante sea el *rock and roll*. Tampoco es difícil ver el vínculo entre tipo de música y régimen, pues a una oligarquía militar le conviene promover entre sus miembros el temple castrense, mientras que a una democracia le resulta imposible controlar los gustos musicales del pueblo. Asimismo, la relación entre grado de desigualdad y gustos musicales es clara. La música "culta" supone el ocio y la riqueza necesarios para cultivarse en ella, por ello es la música de la clase alta.

Un segundo aspecto de la educación musical aristotélica que también resulta ajeno a nuestras ideas es su relación con el ocio. Bien podría decirse que la finalidad principal de la *polis* es hacer posible el ocio porque es la condición de posibilidad de lo mejor vida, de la felicidad. El ocio es necesario para que florezcan las bellas artes, la política y la filosofía, o, en términos clásicos, lo bello, lo bueno y lo verdadero. Aunque es condición necesaria, no es suficiente. La excelencia de una *polis* se mide por el modo de vivir el ocio; la educación musical es la que determina el modo de vivirlo. Aristóteles ha mencionado a Esparta en varias ocasiones como ejemplo de mala educación musical y consecuente mal uso del ocio. El espartano no sabía cómo vivir bien durante los periodos de paz. Su concentración en la guerra lo hacía brutal e indiferente a las bellas artes. Eventualmente, la mala educación

musical causó la degeneración de Esparta. En el polo opuesto, lo que podría llamarse "la anarquía musical" de Atenas, Sócrates veía su decadencia.

En las líneas finales de su *Política*, Aristóteles critica algunas de las disposiciones propuestas por Sócrates en su *República* para legislar los tipos de música que serían admitidos en ella. Su objeción es que al escoger los modos musicales a rechazar, Sócrates no toma en cuenta la variedad de individuos, edades, clases y sensibilidades de los habitantes. Con esta observación podemos entender ahora por qué podría decirse que la crítica de Aristóteles a Sócrates es que no diseñó correctamente la educación musical de su república porque intentó darle una unidad contraria a la naturaleza de la *polis*: diseñó una *polis* monótona, siendo que la *polis* por naturaleza es polifónica. Quizás sea debido a esta diferencia que Aristóteles no propone expulsar a los poetas (aunque en el mejor régimen sí habría censura), pues para él la ciencia política es un conocimiento "musical" que sabe armonizar el medio, lo posible y lo propio e idóneo para cada *polis* y para la mejor *polis*.

En la última oración de la *Política*, Aristóteles afirma: "Es evidente que son tres las esferas (*horous*) que constituyen a la educación: el medio *(to meson)*, lo posible (*to dinaton*) y lo propio/idóneo (*to prepon)*." Bien podría decirse que también son los horizontes de la ciencia política, y aunque tienen diferente sentido desde la perspectiva teórica que desde la práctica, comparten lo esencial. El horizonte teorético del medio es el que se hace evidente en la exploración de las virtudes en la ética. Cada virtud es mostrada como el justo medio entre un exceso y una deficiencia. Sin embargo, la metáfora geométrica sólo adquiere vida en la acción concreta, pues en cada caso los extremos y el medio son percibidos al mismo tiempo. De hecho, la metáfora sólo sirve para comprender reflexivamente nuestro comportamiento: el contexto mismo de la acción delimita y hace patente, por ejemplo, si alguien actuó con valentía o prudencia. De ahí que el justo medio teorético ilumine mas no determine al justo medio en la acción vivida. De la misma manera, lo posible teorético está definido por la naturaleza humana, mientras que lo posible práctico está determinado *ad hoc*. También en este caso la teoría ayuda a interpretar la acción. Lo posible para el ser humano no siempre coincide con lo posible para cualquier hombre o para este hombre en particular. Por ejemplo, lo posible para un atleta es imposible para un debilucho. Más pertinente aquí es considerar que lo posible para una *polis* rica no lo es para una pobre. "Lo propio o idóneo" intenta traducir la palabra griega

prepon, cuyo sentido exacto es difícil de captar con un solo término castellano. *Prepon* es el modo como se califica la acción que no sólo cumple con ser mesurada y conforme a lo posible sino también con lo que en una sociedad se considera como distintivamente bien logrado. A diferencia de los otros dos términos, lo *prepon* no se puede describir en general porque sólo se hace presente en el modo de actuar y depende por completo de las opiniones de una sociedad sobre lo que es moralmente aceptable, de buen gusto, elegante, refinado y evidencia de buena educación.

Como dice Aristóteles, es claro que la educación abarca estas tres esferas. El éxito o fracaso de todo proyecto educativo depende de su comprensión de estas tres limitantes tanto en el aspecto teórico como en la aplicación práctica. En este sentido toda educación o *paideia* está regida por la metáfora de lo musical: su tarea fundamental es la armonización de los elementos de las tres esferas.

Cabe destacar que sólo en el contexto de la exposición del mejor régimen posible se aborda la cuestión de la educación. Esta peculiaridad nos permite reflexionar que si bien la educación es importante en cualquier régimen, su relevancia política es directamente proporcional a la calidad del mismo. Una ínfima calidad educativa corresponde al régimen tiránico, mientras que la óptima es indispensable para el mejor régimen. De ello se sigue una consecuencia claramente contraria a nuestros prejuicios: la educación es tanto efecto como causa de cada uno de los regímenes, de ahí que las reformas educativas con miras a mejorar a una sociedad usualmente fracasen. (Me apresuro a recalcar que la educación en cuestión no es la tecnológica: un tirano puede fundar academias científicas muy destacadas.) El principal enemigo de las reformas educativas radicales usualmente es el propio régimen.

Por último, quizás sea útil comentar las implicaciones de concebir a la ciencia política como una ciencia musical. Toda composición musical consiste en ordenar fuerzas o movimientos que en su estado normal tienden al desorden o forman órdenes feos (ruido). Sin la oposición de lo desordenado, no podría haber orden bello. Esta idea se expresa en el proverbio griego según el cual los dioses propician las guerras para que los poetas tengan de qué cantar. En efecto, en un mundo perfectamente ordenado y pacífico, los poetas carecerían de temas pues no habría héroes ni villanos, tragedia ni comedia. La ciencia política aristotélica es musical porque la *polis* es esencialmente trágica.

Epílogo

Quien sopesa la posibilidad de estudiar la *Política* de Aristóteles y en general cualquier obra llamada "clásica", siempre desea alguna orientación sobre la utilidad que le pueda reportar. Es usual proceder al estudio a partir de una confianza más o menos ciega, basada en la reputación de la obra y del autor. También es común leer una obra sólo porque muchos la leen o dicen haberla leído. Al concluir este comentario, nos encontramos en mejor posición para preguntar cuál fue la utilidad de haber estudiado la *Política*. "En resumidas cuentas, ¿qué aprendí?", se pregunta el lector. Además necesita sopesar la importancia de lo aprendido y cuál es su beneficio.

Responder a estas preguntas es más difícil de lo que a primera vista parece. Tras las primeras lecturas de esta obra, la impresión más común es la de haber recorrido un país exótico, con paisajes, monumentos y habitantes marcadamente diferentes a los que son usuales para nosotros, pero cuya extrañeza produce más desconcierto que iluminación. Mientras persista la sensación de que Aristóteles escribió de un mundo ya esfumado cuyos problemas y preocupaciones carecen de nexo alguno con el nuestro, es evidente que el estudio de la *Política* no fue fructífero. Consciente de que esta perplejidad es común entre estudiantes primerizos, he considerado que quizás sea útil revisar algunos de los temas fundamentales de la obra para ofrecer algunas sugerencias sobre los nexos que tienen con los problemas del pensamiento político moderno y contemporáneo. Abordar esta tarea en un epílogo puede justificarse apelando al hecho de que ahora ya se puede suponer una familiaridad mínima con los argumentos aristotélicos, lo cual facilita cambiar el enfoque de la exposición. El propósito aquí ya no es explicar las tesis de Aristóteles sino explorar su relevancia para nosotros.

Es inevitable, al intentar realizar esta tarea, que la elección de los temas obedezca más a mi comprensión de lo relevante que a su jerarquía en la *Política*. Por supuesto el "nosotros" para quien puede o no ser relevante Aristóteles es una construcción mía elaborada a partir de mi interpretación de nuestra situación. En todo caso, he tomado como guía lo que a mí más me preocupa, sin ignorar que a otros quizás les preocupen más otros asuntos. Espero que mi selección no sea excesivamente idiosincrásica.

Comunidad humana o grupo animal

La pregunta que sirve de base para cualquier indagación sobre la vida política es: ¿por qué forma comunidades el hombre? La respuesta aristotélica es radicalmente diferente a las que predominan en la actualidad. Antes de examinarla es conveniente reflexionar sobre la necesidad de este punto de partida mediante el análisis lógico de las posibles respuestas. El dato inicial es que en el contexto inmediato de nuestra experiencia, todos los hombres viven en algún tipo de comunidad. Por supuesto, esto no impide que algunos prefieran vivir en relativo aislamiento, pero aún los ermitaños dependen en alguna medida de otros. De lo cual parecería lógico concluir que el hombre es gregario por naturaleza, le gusta y necesita vivir con otros. Si aceptamos esta conclusión, podemos decir que el hombre vive en comunidad porque le resulta benéfico y por consiguiente es más feliz que si viviera solo. En contra de esta idea, los filósofos modernos (Hobbes, Locke, Rousseau) proponen que el hombre sí puede vivir solo y de hecho durante mucho tiempo así lo hizo. A partir de esta premisa se argumenta que cuando se volvió muy difícil sobrevivir solo, se vio obligado a unirse con otros para mejorar sus probabilidades de sobrevivencia. Propiamente, por tanto, el hombre deviene social, pero en sus orígenes no lo era.

Aunque la evidencia a favor de la segunda tesis con frecuencia se busca mediante la investigación arqueológica, la tesis no depende de los hallazgos que putativamente podrían realizar los arqueólogos. (En todo caso resulta muy problemático que la evidencia arqueológica muestre irrefutablemente que los vestigios descubiertos son los de un hombre **solitario**.) El supuesto individualismo del hombre se muestra examinando cómo somos hoy en día, no cómo fueron nuestros ancestros. Al reflexionar sobre nuestro egoísmo nos percatamos de que la relación con los otros siempre está condicionada por

el esfuerzo de cada uno por usar a los otros para beneficio propio. De ello se sigue que no somos gregarios por naturaleza porque somos egoístas por naturaleza y las comunidades son instrumentos de nuestro egoísmo, no de nuestro deseo de beneficiar a otros. De hecho, el egoísmo es natural a todos los seres vivientes pues sin este impulso perecerían. Pero si el egoísmo es concebido así, no puede ser objeto de censura moral porque no ser egoísta sería antinatural y conduciría a la muerte. Ningún ser viviente puede "elegir" morir para que otro viva. Y si la vida es el bien más alto, el egoísmo es la virtud principal.

La disputa entre las dos posiciones es milenaria, pero como la tesis del egoísmo concuerda mejor con las premisas metafísicas de la ciencia moderna, hoy en día es la que campea como triunfadora. Las consecuencias de aceptar esta interpretación de la naturaleza humana son de central importancia para el liberalismo moderno. Es obvio que las doctrinas políticas antiliberales necesariamente se fundan en la antítesis, pues sólo si el individuo es gregario por naturaleza la comunidad tiene mayor jerarquía y en ella se armonizan los deseos de todos.

Dirigiendo la atención al modo como Aristóteles aborda este tema al inicio de su *Política*, notamos que él no considera necesario escoger entre las dos posiciones porque no pretende explicar cómo y por qué el hombre devino sociable y político. Tampoco se ocupa en indagar si hubo animales no humanos que devinieron humanos, cual lo hacen algunos de los teóricos modernos. La indiferencia a estos temas es consecuencia tanto del modo de indagar o "método" como del propósito de la obra. Aristóteles siempre comienza sus investigaciones a partir de lo que es más próximo a todos los hombres, es decir, de lo que es evidente para cualquiera. Todas las propuestas sobre el origen del hombre —divinas o evolucionistas— son especulativas porque no hay evidencia para demostrar contundentemente la veracidad de alguna de ellas. Cuando se habla de los orígenes del hombre y del cosmos, necesariamente se producen mitos. Pero la razón que a mi juicio es decisiva para la indagación sobre lo político es la irrelevancia práctica de los orígenes. Sea como fuere que haya aparecido el hombre en la Tierra, lo que importa es que ahora vive en comunidades. Esto es lo que importa porque la investigación sobre la política tiene por objetivo elucidar la naturaleza de las comunidades humanas para contribuir a que se viva bien en ellas. No es demasiado exagerar afirmar que se busca un conocimiento

tan confiable como el de una técnica, sin por ello olvidar que la sapiencia política nunca puede reducirse a técnica. Así como para construir edificios bellos y resistentes es de interés secundario la historia de las técnicas de construcción, para la construcción de las *polis* o comunidades humanas lo importantes es conocer el "material humano" y no su genealogía. Aristóteles, y todos nosotros, sabemos que en efecto los humanos somos egoístas y en ocasiones —pocas— llegamos a ser altruistas, pero también sabemos que no son nuestras únicas pasiones. Sabemos que el ser humano es indeciblemente complejo y por lo mismo su modo de actuar en comunidad es irreducible a unas cuantas pasiones. En suma, Aristóteles no se ocupa de los orígenes del hombre porque su ciencia no es reduccionista y su propósito en esta obra es marcadamente práctico.

Conforme a su comprensión del hombre, se puede decir que el esfuerzo por vivir es común a todo ser viviente, pero en nuestro caso este esfuerzo incluye la inclinación natural a vivir en comunidad. La experiencia muestra que el hombre aislado vive mal y en constante peligro. Podría decirse que el hombre en "estado de naturaleza" es el que vive en comunidades, mientras que el solitario ha sido exiliado de su comunidad. Por consiguiente, el esfuerzo para mantenerse vivo se cumple mejor en comunidad.[1]

La idea de bien en Aristóteles comparada con la idea de bien clásica (libertad e imperio) y la idea de bien moderna (riqueza)

El hombre forma comunidades porque desea vivir bien y como consecuencia le interesa también indagar qué modo de vida, qué régimen, es el mejor para regir su comunidad y propiciar su felicidad. Desde el inicio de su obra, Aristóteles afirma que toda comunidad se organiza en torno de alguna idea de bien y la *polis* es aquella comunidad que se rige por la idea de bien más comprehensiva y más alta. Se pueden elucidar estas proposiciones considerando como punto de partida que al afirmar que el hombre forma comunidades porque desea algún bien, se distingue de todos los otros animales gregarios porque sólo el hombre piensa en el bien que desea: sólo el hombre tiene el poder racional o *logos* gracias al cual sus movimientos son acciones resultantes de la conjugación de deseo y pensamiento. Por eso el hombre for-

[1] Esto se puede constatar con los datos aportados por la ciencia moderna. Ver Edward Wilson, *The Social Conquest of the Earth*, y Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature.*

ma comunidades y no hormigueros o manadas. Los hombres opinan o creen que tal o cual bien es deseable y se congregan para obtenerlo. Los simios sienten hambre y se juntan para buscar alimento pero su actividad no está regida por una **opinión,** pues mientras no tengan palabra o logos no pueden opinar.

Para estudiar la naturaleza de las comunidades humanas es necesario distinguir con precisión los diversos modos de asociación que practicamos y no confundirlos con los modos de otros animales. Es conocimiento común que los hombres forman comunidades porque colaborando pueden subsistir con mayor facilidad, trátese de comunidades de cazadores, pescadores, agricultores, piratas, etc. Aunque las comunidades primitivas se forman para facilitar la subsistencia, no es ello lo único que los une, pues no son individuos aislados que calculan todo exclusivamente en términos de garantizar comida y alojamiento. Además de ser cazadores son miembros de alguna familia y de alguna tribu. Por pequeño que sea el grupo o tribu, sus costumbres pueden ser propicias o antagónicas para su consolidación y permanencia. Ningún grupo subsiste si sus miembros no reciben los beneficios que conforme a su opinión deberían recibir. Es necesario que practiquen la justicia distributiva aunque sea de manera torpe y desequilibrada. En todo caso, sólo en las comunidades de hombres se desarrolla la diferencia entre la satisfacción de los apetitos y la opinión sobre su buena o mala realización. Todas las comunidades humanas gestan costumbres y ritos que sirven de base para distinguir entre actos justos e injustos. Pero estas tradiciones sólo pueden formarse porque hay divergencia de opiniones respecto a la consecución de los fines que rigen a la comunidad. El hombre no sólo desea comer, desea que su porción corresponda a su mérito. Al mejor guerrero le dan la pieza más grande o más deseada del animal; de no ser así se siente despreciado por sus pares. Sólo en circunstancias extremas prescinde el hombre de consideraciones de reconocimiento y come lo que pueda y como pueda. Aunque capaz de devenir bestial, nunca llega a ser bestia. También es evidente que la justicia se vuelve más problemática conforme la riqueza de la comunidad aumenta, pero es coetánea con la vida comunitaria. Caín no mata a Abel en una lucha por la subsistencia. Las raíces de la política están en el corazón humano, no en su afán por sobrevivir.

Al inicio de su *Política* Aristóteles dice que la *polis* es la comunidad humana que abarca la totalidad de bienes que el hombre busca y hace po-

sible el bien más alto. La diversidad de bienes corresponde a la multiplicidad de partes: individuo, familia, tribu, clan, legión, gobernantes, gobernados, ricos, pobres, etc. Y el problema político fundamental consiste en armonizar las partes para formar un todo donde cada una de ellas encuentre satisfacción justa. En consecuencia, la política es esencialmente conflictiva y el arte o ciencia política que ejerce el buen gobernante es la que encuentra el buen ordenamiento de las partes. La noción de buen orden no puede concebirse sin idea del bien, pues el buen orden es su manifestación.

La tesis de que los bienes deseados por el hombre pueden ordenarse jerárquicamente es una de las más extrañas para nosotros porque hemos sido formados con la doctrina del liberalismo, según la cual el único bien que todos reconocemos es el derecho de cada uno a la vida. Cómo conciba cada quien la estrategia para obtener los bienes que desea, así como a cuáles bienes les concede importancia y a cuáles no, es asunto de gustos individuales. El bien más alto es la vida y, por consiguiente, la jerarquía de bienes se organiza en función de su contribución a la supervivencia de toda la comunidad. Un poco más adelante exploraré esta doctrina. Para poner en relieve la distancia que nos separa de la tesis aristotélica, por ahora es suficiente recodar que en cuanto modernos somos relativistas A continuación ofrezco un breve esbozo de su justificación.

En términos generales, se puede clasificar a los hombres según el tipo de bien que consideran más deseable: la mayoría es hedonista puesto que concibe los placeres llamados corporales como lo mejor en la vida; un grupo menor es amante del poder y de la fama; no escatima esfuerzo alguno por obtenerlos y es capaz de jugarse la vida por ellos. Una muy reducida minoría es amante de la sabiduría. Si la mejor vida es la más feliz, el bien más alto es aquél que nos hace más felices durante más tiempo. Dado que la felicidad depende de satisfacer nuestros deseos, es evidente que somos más felices en la medida en la que está en nuestras manos obtener los placeres que deseamos. Un mínimo de reflexión muestra que la obtención de placeres corporales depende de múltiples factores fuera de nuestro control, tales como dónde nacimos, con cuerpo saludable o enfermizo, de padres prósperos o pobres, en una nación justa o injusta, etc., Asimismo, poder y fama dependen más de la buena fortuna que del propio talento. El amor por la sabiduría o filosofía, siendo el que podemos cultivar con mayor independencia de circunstancias externas, es el que tiene mejores probabilidades

de hacernos felices. Que la mejor *polis* sea aquella en la cual existen las condiciones para que florezca la vida filosófica es una conclusión necesaria de este argumento. Por supuesto, tiene más el carácter de paradoja que de verdad evidente y no es este el momento para entrar de lleno en el tema. Para nuestros propósitos, el argumento habrá logrado su cometido si estimula el deseo de someter a examen nuestro dogma hedonista y relativista.

Aunque la idea del bien más alto es la que acabamos de esbozar, Aristóteles sabe perfectamente que ningún régimen histórico se ha organizado con el propósito de garantizar el mejor de los mundos para los filósofos. Además, dado que el problema político fundamental es la armonización de las partes de la *polis*, es claro que el régimen del filósofo-rey no sólo es improbable sino que al establecerse aniquilaría la esencia de la *polis*. (Aristóteles hace explícitamente este argumento en el Libro II.) Debemos entender, por tanto, que la mejor vida para el individuo no es asequible a la *polis*, pero sí sirve de guía para comprender el mejor orden político. Saber cuál es el mejor orden político lleva implícita la necesidad de conocer las razones por las cuales es improbable que se establezca.

Nada tan obvio como que para las ideas dominantes en nuestra época la propuesta aristotélica sobre la mejor vida como la que vive el filósofo aparece como insuperablemente risible. Pero el menosprecio por la filosofía no es peculiarmente moderno. Ya en el cuento de Tales y la sonriente muchacha de Tracia se capta la misma actitud. Sin embargo, la doctrina política aristotélica no depende de la aceptación de una tesis tan estrafalaria para la mayoría. En nuestro contexto, la riqueza es considerada el bien más alto y por consiguiente esta es nuestra "idea de bien". Es la idea en torno a la cual organizan todos sus esfuerzos las naciones contemporáneas. Todos deseamos "desarrollo económico".

En el pasado fue más común que las naciones aspiraran a imperio y libertad, pues se consideraba que la riqueza era producto del imperio y la libertad sólo se garantizaba mediante el imperio. La doctrina dominante en la actualidad considera que el imperio no es necesario porque la riqueza es producto de la actividad económica y no del dominio. Y la libertad es considerada como producto de la riqueza. Aunque se reconoce que las naciones ricas obtienen más beneficios del orden liberal capitalista que las naciones pobres, no se considera imperial o explotadora a esta relación porque los pobres también se benefician —en grado ínfimo— del comercio y tecnología

internacionales. En suma nuestra idea del bien claramente consiste en la tesis de que entre más rica es una nación mejor viven sus ciudadanos. Y puesto que dicha riqueza no es obtenida mediante la imposición imperial, no promueve la guerra.

Sin pretender calar más a fondo en la comparación de la tesis clásica con la moderna, podemos cuando menos notar que la idea moderna implica que gracias al desarrollo capitalista y la democracia liberal, por primera vez en la historia se han abolido las condiciones que hacían necesaria la guerra. En contra de esta, la tesis clásica mantiene que la guerra es consecuencia necesaria de la naturaleza humana y por consiguiente es imposible abolirla, de lo cual se sigue que lo mejor es buscar libertad e imperio. La tesis aristotélica se distingue de la primera porque considera que no sólo la guerra produce riqueza para el vencedor sino que la riqueza a su vez propicia la guerra porque estimula la envidia y la codicia de los vecinos pobres. Aristóteles sólo ve una manera de separar la relación entre riqueza y guerra, y esta consiste en entender que la riqueza sólo es un medio —no un fin en sí mismo— para la buena vida. La *polis* prudente sólo hace guerras defensivas y no glorifica la injusticia de la conquista dándole el más alto mérito. En todo caso, la experiencia humana muestra sin mayor duda que la tesis del imperio y libertad ha sido aceptada por la mayoría de los hombres a lo largo de la historia. Si gracias al liberalismo moderno se lograra abolir la guerra, habríamos entrado a una época sin precedente en la historia humana: ya no seríamos, propiamente hombres, sino entes postantropológicos. Si en efecto viviésemos en los inicios de la época post histórica, todo el conocimiento político del pasado sería inútil, pero mientras no sea evidente que efectivamente se haya abolido la guerra, no hemos llegado al fin de la historia.

Aristóteles no acepta el "realismo" de la tesis de libertad e imperio, pero tampoco imagina que la guerra pueda ser abolida. Su comprensión de la política propone una vida superior a la que busca libertad e imperio. La tesis central de la propuesta es que una *polis* justa no hace guerras innecesarias. Las naciones dedicadas al incremento ilimitado de la riqueza no pueden ser justas y, por lo mismo, no pueden abolir la guerra.

Ricos y pobres

La discrepancia más radical entre la filosofía política aristotélica y la del liberalismo capitalista es respecto al papel desempeñado por la riqueza en las naciones. Aristóteles concuerda con el liberal moderno en que la propiedad privada es preferible al comunismo. Sin embargo, para que exista una comunidad es necesario que en ella también exista la propiedad común. Si nada es común, no puede existir la comunidad. La pregunta obligada, por tanto, es cómo debe manejarse la propiedad privada. La respuesta aristotélica es: como la administrarían hombres liberales, magnánimos y prudentes.[2] La reglamentación de la propiedad, tanto privada como pública, es uno de los temas más importantes en la *Política*, puesto que según se realice, la *polis* se fortalece o se deteriora. En toda comunidad política hay pobres y ricos. Si las leyes favorecen a los ricos sin tomar en cuenta el efecto de esta preferencia en la totalidad de la comunidad, la participación real de los pobres cada vez será más antagónica y la comunidad se escindirá. La prosperidad de los ricos por sí misma no garantiza que los pobres también prosperen. De hecho, el rico bien educado es liberal en el sentido clásico: procura ayudar a sus conciudadanos en la medida que sus posibilidades se lo permiten. Su ayuda se origina en el sentimiento de amistad, no en la obligación legal. Aristóteles dice que la amistad es más importante que la justicia para mantener la unidad de la *polis* y en este caso se puede ver claramente por qué: el rico indiferente a la situación de sus ciudadanos pobres no es injusto porque no tiene obligación de ayudarlo pero sí es iliberal o tacaño. Si ayuda por obligación, se siente abusado y preguntará por qué él, quien ha prosperado gracias a su laboriosidad y frugalidad, debe suavizar la situación de los haraganes y despilfarrados.[3] Desde la perspectiva del pobre, la indiferencia del rico manifiesta su carencia de solidaridad cívica. En los momentos de peligro, el pobre no tendrá motivación para luchar por conservar la riqueza ajena. En fin, es fácil ver que estas consideraciones apuntan hacia la causa de la disolución de la *polis*: mal manejo de la propiedad. Cabe destacar, también, que Aristóteles se opone a las propuestas de Platón

[2] Las llamadas "virtudes éticas" de la *Ética a Nicómaco* bien pueden verse como la educación necesaria para el manejo políticamente óptimo de la riqueza.

[3] Un estudio clásico sobre el tema entre los pensadores modernos es el de Alexis de Tocqueville, *Mémoire sur le Pauperisme.*

y otros para controlar la propiedad privada porque considera más eficaz la buena formación ética que las leyes complejas y minuciosas. Un rico sin conciencia ciudadana siempre se las ingeniará para pagar menos impuestos de los que le corresponde y, en general, para ocultar su riqueza a la vista pública. En cuanto al pobre, es evidente que sin la formación ética correcta, fácilmente se llega a imaginar que la *polis* debe cuidarlo y ayudarlo, sin esforzarse por resolver por sí mismo sus problemas. Nada disuelve tan fácilmente a la *polis* como la coexistencia de ricos egoístas y pobres envidiosos. La tesis central, por tanto, es que el problema de la relación entre pobres y ricos es un problema ético, y sólo de manera secundaria económico. Aristóteles no cree en el "desarrollo económico" porque la combinación de riqueza y vicio suele ser más común que la de riqueza y excelencia entre los hombres. Una nación rica y viciosa se destruye más fácilmente que una frugal y virtuosa. Para que en verdad hubiera progreso mediante el desarrollo económico, tendría que darse de manera simultánea un desarrollo ético. Si todos se volvieran cada vez más justos y ricos, entonces sí habría progreso.

Conforme a las tesis del liberalismo capitalista, la situación real es casi la inversa a la propuesta por Aristóteles, pues se mantiene que "los vicios privados son virtudes públicas": los ricos no necesitan ser patriotas porque ayudan al pobre sin proponérselo. Esto ocurre porque los ricos gastan en lujos y consumo excesivo, y de esta manera transfieren parte de su riqueza a todos cuantos se ocupan en atenderlos y fabricar los objetos de consumo. Esta es la famosa "cascada" de los economistas conservadores de la actualidad, quienes argumentan que si los ricos fueran virtuosos (frugales, prudentes, etc.) los pobres la pasarían peor. En pocas palabras, las democracias liberales modernas suponen que el desarrollo capitalista por sí mismo resuelve el problema central de la política: eventualmente casi todos serán ricos o de "clase media"; aunque siempre habrá un residuo de pobres, su número será cada vez menor y carecerán de relevancia política. Para que esto ocurra no es menester una buena formación ética sino una instrucción que responda a las necesidades del mercado. En la economía capitalista, basada en la innovación tecnológica, lo fundamental es tener trabajadores productivos, y ellos son a su vez el producto de buenos institutos tecnológicos. Así, las sociedades se vuelven más justas conforme se vuelven más prósperas: el desarrollo económico es más importante que la formación ética.

Democracia

La doctrina política moderna afirma que la democracia es el único régimen aceptable porque la esencia humana es la libertad y sólo en la democracia es autónomo el pueblo. La autonomía consiste en vivir conforme a leyes propuestas y aceptadas por el propio pueblo. El nexo de esta tesis con la comprensión moderna del hombre es evidente. Consideremos:

1) Todos los individuos tienen derecho natural a la vida;

2) Cada individuo es el mejor juez de cómo conservar su propia vida;

3) Todos somos iguales por naturaleza.

Aceptando estos tres axiomas, es evidente que la distinción fundamental entre gobernantes y gobernados sólo puede originarse en la voluntad de los gobernados, es decir, los gobernantes sólo son legítimos si fueron elegidos por el pueblo. Y, viceversa, todo gobierno no democrático es ilegítimo. Quién sea el pueblo y cómo se expresa su voluntad son temas complejos de la teoría política moderna que no puedo abordar aquí.[4] Para nuestros propósitos es suficiente notar que el concepto moderno de pueblo imagina una multitud de hombres unidos por algún factor natural (raza) o histórico (cultura). Al mismo tiempo, se postula que el hombre no es animal político sino individuo que deviene social; sin embargo, nunca deja de ser individuo mejor o peor asimilado a su pueblo o nación. La consecuencia de esta contradicción para la noción moderna de democracia es que en su base encontramos o bien grupos que forman alianzas inestables y predominan en las asambleas, o bien un pueblo unido que expresa su voluntad general sin fisuras. En el primer caso, la democracia es débil porque depende de los cálculos utilitarios de los individuos, quienes según las circunstancias usarán a la comunidad para obtener sus fines propios y particulares; en el segundo es excesivamente unitaria, al grado de poder tiranizar sobre los disidentes. Aunque formalmente ambas son democracias, la libertad de sus miembros es cuestionable.

[4] El lector interesado puede consultar el *Leviatán* de Hobbes y el *Contrato Social* de Rousseau para profundizar en este tema.

Para comprender mejor la democracia liberal moderna debe subrayarse su esencia capitalista. Las discrepancias en los cálculos y puntos de vista de los ciudadanos de una democracia no se resuelven en las contiendas electorales sino en el mercado donde la "mano invisible" determina qué proyectos políticos y económicos son viables. Ningún gobierno democrático puede imponer políticas adversas a los intereses económicos de su nación, pues los "mercados" reaccionan y destruyen todo cuanto no favorezca el desarrollo económico. En el mercado, las opiniones de los individuos carecen de importancia, pues todo se juzga en función de la formación de riqueza. En consecuencia, las democracias modernas en verdad son instrumentos para la acumulación del capital. Esto es correcto conforme a la teoría política del liberalismo porque, como hemos visto, se postula que la creación de riqueza conduce automáticamente al bien común. Entendiendo esto resulta obvio que la democracia es la única forma legítima de gobierno porque es la que permite el funcionamiento óptimo de los mercados. Es la más "racional" porque con ella se cumple el mandato político fundamental de propiciar la prosperidad de todos.

En la perspectiva aristotélica, la democracia es un gobierno defectuoso porque se forma con el grupo más pobre de la *polis*. Dado que la ciencia política aristotélica siempre busca la manera de armonizar las contradicciones inherentes en toda comunidad política, es claro que una forma de gobierno diseñada para privilegiar a los pobres no es la que mejor armonía propicia. Además, el *demos* no detenta la soberanía, como supuestamente lo hace el pueblo en el estado democrático moderno. Según explica Aristóteles, el arte de diseñar el mejor régimen siempre tiene como punto de partida el conocimiento del "material" con el cual se cuenta. El mejor régimen para una nación muy numerosa y extensa no puede ser el mismo que para una con pocos habitantes y territorio. El mejor régimen, por tanto, es diseñado *ad hoc*, tomando en cuenta todos los factores que contribuyen a la armonía de las partes. Conforme a la ciencia política aristotélica, el régimen que mejor armoniza las partes de la *polis* es la llamada *politeia*, en la cual se ensaya mezclar prudentemente lo que beneficia a los ricos y lo que beneficia a los pobres. Los extremos a los que tiende la facción de ricos (plutocracia) son tan contrarios a la armonía como los de la democracia controlada por los demagogos.

Podemos traducir *politeia* como "El Régimen". (En las traducciones con frecuencia se le llama "republicano".) Conforme a esta noción, el arte político depende de saber qué aspectos del gobierno corresponden a los ricos y cuáles a los ciudadanos con propiedad menor. Esto implica que quienes carecen de propiedades no son considerados ciudadanos. En general, este régimen es el que más se asemeja a la noción moderna de democracia con tres poderes, cámaras alta y baja, etc. Sin embargo, hay dos elementos que distinguen la *politeia* de la democracia moderna: no se postula ninguna unidad subyacente como la implicada por las nociones modernas de "Pueblo", "Soberanía" y "Voluntad General"[5]. Como hemos visto, Aristóteles considera que la *polis* o comunidad política está formada por elementos antagónicos que oscilan entre momentos de mayor y menor unidad. (En términos generales, se puede decir que la guerra fomenta la unidad de pobres y ricos cuando ambos ven igualmente amenazada su vida, mientras que la paz propicia la discordia.) Una *polis* homogénea, es decir, sin elementos antagónicos, propiamente no es *polis*. (En griego es casi una tautología pues "*polis*" proviene de "*poly*" que significa "multitud".) En consecuencia, el arte político aristotélico siempre atiende al problema fundamental: cómo y con qué límites se propicia la unidad. Desde esta perspectiva, la democracia moderna no es el régimen que mejor cuida la unidad de la nación. Su beneficio, empero, es que sí es la más adecuada para que los ciudadanos sean "libres", es decir, que vivan como mejor les plazca. Aristóteles concuerda en que en efecto así se vive en las democracias, pero objeta que justo por ello no son ni estables ni duraderas.

Consideraciones finales

Para completar esta breve exploración de las principales diferencias entre la ciencia política aristotélica y las teorías modernas, es necesario considerar las divergencias originadas en el hecho de que la filosofía política moderna está basada en las doctrinas de la filosofía moderna sobre la naturaleza. Las nuevas ciencias y los nuevos métodos fueron propuestos en explícita oposición a la comprensión aristotélica, o cuando menos a sus versiones escolásticas. Explorar adecuadamente esta oposición sería materia para un li-

[5] Estos son conceptos fundamentales en la filosofía política de Rousseau. Véase *El Contrato Social*.

bro. Aquí me limitaré a ofrecer un esbozo de dicha oposición, destacando los aspectos que son más relevantes para la teoría política. He organizado la exposición en torno a dos nociones clave: naturaleza y poder de la razón.

Naturaleza Aristotélica vs. Naturaleza Moderna

Naturaleza aristotélica

La característica fundamental de la naturaleza o *physis* para Aristóteles es el fenómeno de la vida. (Etimológicamente la palabra *physis* proviene del verbo *phyô*, que indica la actividad de crecimiento de todo ser viviente.) El ciclo de semilla, árbol, fruto, semilla, es el ejemplo más común de dicha actividad. Todo ser viviente está sujeto al ciclo de generación y corrupción: nace, vive, se reproduce y muere. Los seres vivientes individuales se transforman conforme al orden que define a su especie: desde los animales más primitivos hasta el hombre, van cambiando conforme al orden fijado por lo que cada uno es. Normalmente —aunque no siempre— los limoneros dan limones, los mangos dan mangos, los conejos "dan" conejos, etc. Aunque estos órdenes pueden sufrir algunas alteraciones —como en el color, textura, tamaño, fuerza, etc. de la especie de perros— aquello que los hace ser lo que son (su forma o *eidos*) no puede alterarse porque devendrían alguna otra cosa. El orden que determina lo que cada ser viviente es recibe el nombre de "naturaleza" en relación con dicho ser viviente. En este sentido la naturaleza de cada cosa es independiente del designio humano. Si bien el hombre mediante su trabajo puede usar y en cierto grado alterar las cosas naturales desarrollando técnicas especiales para cada tipo de uso, no puede alterar su naturaleza. El agricultor puede hacer injertos, pero no puede producir árboles a partir de lo no viviente: no es "dios". Todos los seres vivientes, así como los no vivientes, integran una totalidad orgánica, que también recibe el nombre de "naturaleza". Esta totalidad de lo viviente que participa en el ciclo de generación y corrupción es distinguible de la totalidad omnicomprensiva llamada "cosmos", la cual incluye entes que no están sujetos a la generación y la corrupción, como los planetas y las estrellas. El hombre está inscrito en ambas totalidades, pues formamos parte del orden cósmico y del orden natural.

En cuanto substrato metafísico de la filosofía política, estas ideas sobre la naturaleza son suficientes pues, por una parte, nos permiten entender que el hombre tiene su propia naturaleza, la cual incluye la capacidad de hablar o tener *logos*. Debido a esta peculiaridad, el hombre es el único animal cuya naturaleza no lo encierra completamente en un ciclo de cambios necesarios, pues, por una parte, en efecto es mortal y, viva como viva, morirá algún día, pero, por otra, cómo vive no está determinado por naturaleza. En cuanto animal necesita beber, comer y reproducirse, pero en cuanto humano tiene múltiples maneras de satisfacer sus necesidades básicas y, sobre todo, desarrollar nuevas necesidades. **Por naturaleza**, todos los humanos necesitamos beber y comer, pero qué bebamos o comamos es resultado del orden **artificial** producido mediante el trabajo. Sólo el hombre vive a la vez conforme al orden natural y conforme a los órdenes productos de su ingenio. Los órdenes gestados por el hombre son denominados "*nomoi",* o costumbres. La *polis* es conforme a la naturaleza y conforme al *nomos*, de ahí que sea a la vez natural y artificial. Para "vivir bien" el hombre necesita atender a lo que su ser animal requiere (subsistencia), pero no deriva ninguna sabiduría del estudio del orden cósmico para escoger entre peores y mejores modos de vivir bien. El hombre desarrolla su sabiduría política en la medida en la que reflexiona sobre los diversos órdenes bajo los cuales se han regido las comunidades humanas, su "historia política".[6]

Conforme a la doctrina aristotélica, el mundo humano está inscrito en el orden natural. La consecuencia de ello es que, por una parte, no puede actuar en contra de la naturaleza y, por otra, la naturaleza no le dice cómo debe vivir. Esto lo tiene que descubrir mediante su propia actividad de animal con *logos*. En el contexto de la ciencia política aristotélica, la distinción entre el mejor y el peor régimen se puede realizar gracias a nuestros conocimientos del hombre, no a los de la naturaleza. El rey legítimo y el tirano son igualmente naturales porque ambos son manifestaciones de la naturaleza humana, pero sus regímenes son antitéticos respecto a la excelencia humana y al buen vivir. En el régimen tiránico florecen los vicios y eventualmente causan su aniquilación. Deseo recalcar que el mejor régimen

[6] La obra clásica al respecto es la de Heródoto. En este contexto cabe destacar que si bien el célebre "padre de la historia" no se basa en una cosmología o comprensión de la naturaleza aristotélica —valga el anacronismo— su obra sí supone alguna idea de *physis*, en este caso la de Empédocles.

aristotélico (*Politeia)* sí es el mejor por naturaleza porque es en él donde mejor se armonizan las diversas peculiaridades de la naturaleza humana. La *physis* aristotélica, en cuanto orden que abarca todos los seres vivientes, es indiferente al orden político. Por consiguiente, la inferencia que con frecuencia se hace al comparar las bases de la ciencia política aristotélica con la moderna, es sólo parcialmente verdadera, pues con frecuencia se dice que sólo si se acepta el orden teleológico de la naturaleza aristotélica se puede retomar su ciencia política. Y, dado que la ciencia natural moderna es la verdadera y excluye a la teleología, la ciencia política aristotélica es anacrónica. Sería más exacto decir que la aceptación del orden teleológico natural implica que el hombre no puede escapar de dicho orden o manipularlo a su antojo. Por consiguiente, se puede enunciar el problema así:

1) El orden natural limita el poder humano para usar la naturaleza.

2) El orden político se produce dentro de los límites fijados por la naturaleza.

3) El orden natural no determina al mejor orden político. El hombre es libre de actuar conforme a la naturaleza o en contra de ella.

4) El mejor orden político es el que propicia la mejor vida humana atendiendo al orden natural.

En suma: ningún hombre es virtuoso o excelente sólo por naturaleza ni puede devenir virtuoso contra *natura*. La relación entre orden natural y orden humano es misteriosa porque jamás podremos conocer completamente el orden cósmico.

Naturaleza moderna

Aunque entre los filósofos fundadores de la modernidad no hay una idea de naturaleza común a todos, pues los principales (Ej.: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Newton, Leibniz,) proponen diversas versiones, sí comparten algunas tesis. Todos ellos —excepto Leibniz— por ejemplo, niegan la primacía del ser viviente en el orden natural. La naturaleza moderna es inerte. La vida no es un fenómeno primario sino un tipo de movimiento

que en principio se puede reducir a las leyes del movimiento de todos los cuerpos. Lo vivo se explica a partir de lo no vivo. También comparten la tesis de que el cosmos es en verdad universo. Los movimientos de los cuerpos en el universo siguen las leyes naturales. Estas leyes no las puede alterar el hombre, son, como decimos "objetivas", sin embargo, conforme se desarrollen las ciencias modernas, puede aprender a manejar estas leyes para producir los artefactos que le parezcan deseables. No podemos abolir la ley de gravedad, pero sí podemos fabricar aviones. Por consiguiente, aunque el universo es absolutamente silencioso respecto a lo mejor y lo peor para el hombre —tan obedece las leyes de la física el crecimiento del cáncer como el de la musculatura de un atleta— el hombre puede usar su conocimiento de estas leyes para alterar los órdenes naturales y así curar el cáncer o producir atletas más fuertes. En suma, el universo se convierte en materia prima para los proyectos humanos *y nada limita el poder del hombre para realizarlos.*

La oposición entre cosmos y naturaleza aristotélicos, y universo moderno, se puede expresar así: En el primer caso hay órdenes (o esencias) naturales inalterables ante los cuales la acción humana es impotente. En el segundo, hay leyes naturales inalterables, pero el hombre puede conocerlas y usarlas para producir los órdenes que él desea. En suma: Aristóteles concibe el poder humano como algo limitado por la *physis*, mientras que los modernos conciben el poder humano como infinito.

Las consecuencias de esta discrepancia para la ciencia política se pueden colegir inmediatamente: el orden político en la versión aristotélica siempre está condicionado por la relación entre naturaleza y costumbre (*physis kai nomos*) mientras que en la versión moderna la relación entre naturaleza y costumbre (o historia/cultura) se puede concebir básicamente de dos maneras: o la formación de costumbres se debe a causas naturales (sociobiología) o se debe a causas exclusivamente producidas por la acción humana (historia). En el primer caso, el poder del hombre sobre la naturaleza en principio permite considerar como factible la ingeniería o diseño de las costumbres; en el segundo, la acción humana puede pensarse como libre (idealismo) o sometida a un orden inalterable (historicismo).

**

Reflexión final

El estudio de la filosofía política aristotélica puede ser útil cuando menos para ayudarnos a sacar a luz las raíces del pensamiento político moderno. Conforme comenzamos a descubrir los fundamentos sobre los cuales se construye su comprensión de la política, también aprendemos la manera de cuestionar los fundamentos modernos. Esto es tan sólo un primer paso para tomar distancia de los dogmas con los cuales vivimos: Democracia, igualdad, soberanía, son nociones centrales para la comprensión del mundo moderno, pero no son inamovibles.

Bibliografía

Textos Primarios

Aristóteles, *Política*, (texto griego) Oxford, Inglaterra, Oxford University Press, 1957.

_____ *Política* (Traducción de Antonio Gómez Robledo). México, UNAM, 1976.

_____ *The Politics* (Traducción de Joe Sachs). Newburyport, Mass. EUA, Focus Philosophical Library, 2012.

_____ *The Politics* (Traducción de Carnes Lord). Chicago, Ill., EUA, University of Chicago Press, 1984.

Textos Secundarios

Alfarabi, *The Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca, N. Y., EUA, Cornell University Press, 2001.

Aquino, Tomás. *Commentary on Aristotle´s Politics*. Indianapolis, Indiana, EUA, Hackett Publishing Co., 2007.

Bolotin, David. *An Approach to Aristotle's* Physics *With Particular Attention to the Role of His Manner of Writing*. Albany, N. Y., EUA, SUNY, 1998.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 2000.

Pangle, Thomas. *Aristotle's Teaching in the Politics*. Chicago, Ill., EUA. University of Chicago Press, 2013.

Pinker, Steven. *The Better Angels of Our Nature*. N. Y., EUA, Viking Press, 2011.

Rousseau, J. J. *El Contrato Social*. Múltiples Ediciones.

Simpson, Peter L. Phillips. *A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle*. Chapel Hill, North Carolina, EUA, University of North Carolina Press, 1998.

Smith, Adam. T*heory of Moral Sentiments*. Indianapolis, Indiana, EUA, Liberty Fund, 1976.

Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago, Ill., EUA, University of Chicago Press, 1964.

_____ *What is Political Philosophy?*, Chicago, Ill., EUA, University of Chicago Press, 1964.

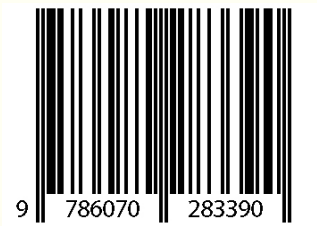
Tocqueville, Alexis de. *Mémoire sur le pauperisme*. La Bibliothèque Digitale, 2013.

Wilison, Edwad O. *The Social Conquest of the Earth*. N.Y., EUA, Liveright Publishing, W. W. Norton & Co.. 2010.

Zuckert, Cahterine H. *Plato's Philosophers*, Chicago, Ill., EUA, University of Chicago Press, 2009.

Introducción a la Política de Aristóteles
de Antonio Luis Marino López,
editado por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán,
se terminó de formar el mes de septiembre de 2016.
El cuidado de la edición estuvo a cargo del
Departamento de Tipografía y Diseño de la
Unidad de Servicios Editoriales de la FES Acatlán.

EDICIONES
ACATLAN


9 786070 283390